8012

CENTRO ROMANO DI STUDI

BRUNO NARDI

SOGGETTO E OGGETTO DEL CONOSCERE NELLA FILOSOFIA ANTICA E MEDIEVALE

Seconda edizione riveduta e accresciuta di una appendice su "Giovanni Rodington e il dubbio iperbolico di Cartesio"

EDIZIONI DELL'ATENEO - ROMA

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

TIPOGRAFIA P. U. G. - ROMA

AVVERTENZA

Questo scritto trae origine da una conversazione tenuta al Centro Romano di Studi sul tema « se può l'uomo formulare verità universali » (vedi l'ultimo capitoletto), ed uscì nel 1951, a cura dell'Editrice « Universale di Roma ».

Qui si ristampa con alcune leggere aggiunte e accresciuto di un'appendice sul francescano Giovanni di Rodington e il dubbio iperbolico di Cartesio, allo scopo di richiamare l'attenzione dello studioso su un interessante capitolo di storia della filosofia nel secolo XIV, parendo all'autore di queste pagine che nelle discussioni filosofico-teologiche di questo periodo sui limiti e sulle possibilità del sapere umano si scoprano i primi fecondi germi della critica moderna del sapere.

B. N.

I

La dottrina del conoscere in Aristotele: essenziale passività del senso e dell'intelletto di fronte al sensibile e all'intelligibile.

Quando Aristotele parla del conoscere, mostra d'aver ben capito una cosa, che è poi il punto di partenza di ogni dottrina veramente critica della conoscenza: che cioè nessuna realtà può essere affermata, se non in quanto è conosciuta, ossia se non in quanto è presente al soggetto che l'afferma. Così che, nel momento del conoscere, sia che si tratti del sentire sia che si tratti dell'intendere, l'oggetto conosciuto e il soggetto conoscente sono uniti in un solo e medesimo atto: ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν καὶ μία (1). E ancora: ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα (2). E in generale nell'atto d'intendere ταὐτὸ ὁ νοῦς καὶ νοητόν (3). E con Aristotele questo hanno ben capito Averroè e S. Tommaso.

Che il soggetto conoscente sia l'intelletto divino, tutto e sempre in atto, oppure la mente umana, la quale non ha altra natura che quella di essere in potenza a diventare idealmente tutte le cose, ma non è in atto nessuna prima

---

(1) *De anima*, III, c. 2, 425^b, 26-27 (t. c. 138-141); cfr. il comm. di S. Tommaso, lez. 2.

(2) *Ib.*, III, c. 7, 431^b, 17 (t. c. 36); Tommaso, lez. 12.

(3) *Metaphys.*, XII, c. 7, 1072^b, 21. Averroè, comm. 39: « Intellectum cum intelligitur fiet unum cum intellectu ... ». Cfr. S. Tommaso, lez. 8.

d'intendere (4), non ha alcuna importanza per ciò che concerne la natura del conoscere: che si tratti di Dio o dell'uomo, nell'atto del conoscere il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto fanno una cosa sola.

Tuttavia fra la mente divina e la mente umana v'è questa differenza sostanziale: la prima è sempre e tutta in atto per se stessa, e perciò il suo conoscere è la sua stessa essenza e niente essa conosce se non per mezzo della propria natura; la seconda, invece, in se stessa è pura potenza, ed ha bisogno si spieghi in che modo avviene il passaggio dal non conoscere all'atto del conoscere.

A spiegare questo passaggio tende appunto Aristotele. Il quale, prima di porsi il problema del conoscere umano e di chiedersi com'esso è possibile, aveva precostituita una teoria metafisica generale del passaggio dalla potenza all'atto, sotto la quale cade, a suo avviso, il caso particolare del conoscere umano. Questa teoria, tautologica ed empirica insieme, si enuncia così: ogni cosa che passa dalla potenza all'atto, esige l'esistenza di un'altra cosa dello stesso nome già in atto: ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία (5). E più precisamente: πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἐκ τινός τι καὶ ὑπό τινος, καὶ τοῦτο τῷ εἴδει τὸ αὐτό (6). E' poi famoso il principio: ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι· εἰ μὲν γὰρ ἐν ἑαυτῷ μὴ ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, φάνερον ὅτι ὑφ' ἑτέρου κινεῖται (7).

Ora il conoscere umano è una specie di movimento, intesa questa parola nel suo significato più ampio di cangiamento. Cangiamento è il sentire quanto l'intendere,

(4) *De anima*, III, c. 4, 429ª, 24 (t. c. 5): οὐθέν ἐστιν (ὁ νοῦς; si parla qui del νοῦς umano) ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. Cfr. *ib.* 429ᵇ 30-31 (t. c. 14). E ancora (*ib.*, 430ª, 2-5, t. c. 15): ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄ ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν. Cfr. Tommaso, lez. 9; Averroè, comm. 13-16; *Metaph.*, XII, comm. 51, poco dopo la metà.

(5) *Metaph.*, XII, c. 3, 1070ª, 5 (t. c. 13).

(6) *Ib.*, IX, c. 8, 1049ᵇ 28 sgg.

(7) *Phys.*, VII, c. 1, 241ᵇ, 24 sgg.

poichè sia l'uno che l'altro implicano un mutamento del soggetto senziente e intelligente. Dunque, tanto il sentire quanto l'intendere sono casi particolari di mutamento, da risolvere sottoponendoli alla legge metafisica generale, che vuole spiegare ogni passaggio dalla potenza all'atto.

E prima di tutto il sentire. La sensazione è un caso particolare di quella forma di mutamento che dicesi alterazione (ἀλλοίωσις). Ma ecco come si esprime Aristotele:

« La sensazione consiste in un mutarsi e patire, come è stato detto; poichè sembra bene che essa sia una sorta di alterazione (8). Ora taluni filosofi (9) affermano che il simile patisca dal simile; ma come questo sia possibile o impossibile, dicemmo già nei ragionamenti generali intorno all'agire e al patire (10). V'è poi questa difficoltà: come mai non si dà sensazione anche degli stessi sensi? e come mai senza i sensibili esterni, quelli interni non producono sensazione, se è vero che entro di noi sono il fuoco e la terra e gli altri elementi di cui si dà sensazione sia per se stessi sia per le loro qualità accidentali? È chiaro dunque che il senziente non è in atto, ma solo in potenza, allo stesso modo che il combustibile non arde per se stesso senza un comburente, chè altrimenti brucerebbe da sè e non avrebbe bisogno del fuoco in atto. Poichè dunque noi prendiamo il verbo sentire in due sensi (noi diciamo infatti che ode e vede chi ode e vede in potenza, anche se, putacaso, dorme, allo stesso modo di chi ode e vede in atto), in due sensi dobbiamo prendere anche la parola sensazione: come sensazione in potenza o come sensazione in atto; ugualmente il senziente (11) ora è in potenza ora è in atto.

(8) Cfr. *De anima*, II, c. 4, 415ᵇ, 24 sgg. (t. c. 37); cfr. *De insomn.*, c. 2, 459ᵇ, 4 sgg.

(9) Cioè Empedocle e Democrito; cfr. *De anima*, I, c. 2, 405ᵇ, 15 (t. c. 33); 410ª, 23 (t. c. 79).

(10) Cioè nel *De gener. et corr.*, I, c. 7, 323ᵇ, 18 (t. c. 48 sgg).

(11) τὸ αἰσθάνεσθαι, cioè il sentire come atto del senziente che ora sente, ora non sente. Forse è da leggere τὸ αἰσθητικόν, non certo αἰσθητόν, come pare leggesse Alessandro d'Afrodisia e

È d'uopo pertanto parlare anzi tutto come se patire, muoversi ed essere in atto fossero la stessa cosa; chè in verità il movimento è un tal quale atto, sebbene imperfetto, com'è stato detto altrove (12). Ora ogni cosa patisce ed è mossa da un agente e da quello che è in atto; perciò in un senso patisce dal simile, ma in altro senso patisce dal dissimile, come dicevamo: patisce invero in quanto dissimile, ma dopo che ha patito è resa simile » (13).

Una siffatta teoria presuppone che il moto del conoscere, per quanto riguarda la sensazione, non s'inizi nel soggetto senziente, ma nel sensibile che attua il senziente e lo rende simile a sè, mentre prima dell'atto conoscitivo era dissimile. Il soggetto senziente è puramente e semplicemente passivo di fronte alle qualità sensibili, come il combustibile è passivo di fronte al comburente che l'incendia. E come il comburente è altro dal combustibile, come in generale il movente e l'agente sono altri dal mosso e dal paziente, così il sensibile è altro dal senziente. E quindi è fuori di questo. La sensazione è appunto l'alterazione del soggetto senziente, prodotta dal sentito in atto, che è l'alterante. Dissimili in principio, l'alterante e l'alterato finiscono per adeguarsi l'uno all'altro, in quanto il primo con la sua azione rende simile a sè il secondo.

Analogo al processo del sentire è quello dell'intendere, poichè l'intelletto sta agl'intelligibili nello stesso rapporto del senso ai sensibili: ὥστε τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ

come piace al Brentano, poichè il sensibile per rapporto al senziente è sempre in atto, checchè il Brentano ne dica. Averroè (comm. 53): « Et similiter oportet ut sentire, *quod est actio sensus,* dicatur etiam duobus modis ». Tommaso (lez. 10): « Ex quo patet quod *sensus et sentire* dicuntur dupliciter, scilicet in actu et in potentia ».

(12) ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ. *Phys.*, III, c. 2, 201^b, 31 (t. c. 15); cfr. *Metaph.*, IX, c. 6, 1048^b, 28.

(13) *De anima,* II, c. 5, 416^b, 33-417^a, 20 (t. c. 51-54); cfr. *ib.*, c. 4, 416^a, 29 sgg. (t. c. 44 sgg., a proposito della nutrizione); *De gen. et corr.*, I, c. 7, 323^b, 3 sgg. (t. c. 46 sgg.).

αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά (14). Anzi, mentre il senso ha una natura limitata a ricevere determinati sensibili, per es., la vista ad avvertire i colori e non i suoni, l'udito e percepire i suoni e non i colori, l'intelletto non ha altra natura che quella d'essere in potenza ad ogni sorta d'intelligibile. Perciò l'intelletto, col quale l'anima intende ed apprende, non è in atto nessuna delle cose che intende, prima che le intenda: ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή) οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν (15). Come dissero bene taluni, l'anima è il « luogo delle forme » intelligibili, non tutta però, ma solo la parte intellettiva, e anche questa non in atto ma soltanto in potenza (16).

Fra il senso e l'intelletto v'è questa differenza, che il primo conosce solo le qualità che esistono nella materia, come il caldo, il freddo, il colore, il suono, il piccolo, il grande, ecc.; il secondo invece conosce la quiddità o essenza delle cose astratta dalla materia (17). Per trarre dalla potenza all'atto il senso, bastano ad Aristotele le qualità sensibili che esistono già in atto, nelle cose fuori di noi. Ma fuori di noi l'intelligibile in atto, capace di attuare il nostro intelletto, non c'è. E allora com'è possibile il passaggio della potenza all'atto d'intendere? Giacchè, per lo Stagirita, anche l'intendere, al pari del sentire, è un πάσχειν, un patire, cioè una modificazione del νοῦς da parte del νοητόν (18).

Il problema non sussiste per Platone, perchè il νοητόν, per lui, esiste già in atto nell'idea separata. La mente che l'ha contemplato in se stesso, non fa che ricordarlo, al contatto con l'esperienza sensibile. Da Aristotele, invece,

(14) *De anima,* III, c. 4, 429^a, 17 (t. c. 3).
(15) *Ib.*, 429^a, 21-24 (t. c. 5).
(16) *Ib.*, 429^a, 27-29 (t. c. 6).
(17) *Ib.*, 429^b, 10-22 (t. c. 9-11).
(18) *Ib.*, 429^b, 23-31 (t. c. 13-14). Tommaso, lez. 9.

l'idea platonica è stata ricondotta nelle cose del mondo sensibile come atto, forma ed essenza di queste (19). Ma, riportata nella materia, l'idea perde la sua universalità, la sua necessità, la sua realtà fuori dello spazio e del tempo, in una parola, perde, insieme alla sua natura iperurania, la sua intelligibilità, e diventa puro fatto particolare e contingente, che, per Aristotele, non è oggetto di scienza. E allora? Se l'intelletto in potenza è simile a un γραμματεῖον ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον (20), ossia alla « tabula rasa planata et polita » di Alberto Magno, che cosa inciderà su questo γραμματεῖον i segni delle idee? Non certo la sensazione, perchè nell'immagine sensibile l'idea esiste solo potenzialmente, ed è quindi incapace di attuare l'intelletto.

Per risolvere questo arduo problema, lo Stagirita è costretto a postulare l'esistenza d'un intelletto agente, che sia capace di trar fuori dell'immagine sensibile quell'intelligibile in atto, senza del quale il passaggio dell'intelletto umano dalla potenza all'atto dell'intendere è impossibile. All'escogitazione di questo intelletto agente egli è stato condotto dal principio generale della sua metafisica, riferito più su: « Come in tutta quanta la natura v'è, in ogni genere di esseri, un principio che fa da materia (e questo è tutti quegli esseri in potenza), ed un altro principio che è causa ed agente per mezzo del quale tutti quelli son fatti, e che sta alla materia nel rapporto dell'abilità d'un artefice, così è necessario vi siano anche nell'anima siffatti differenti principi. V'è dunque in essa un cotale intelletto per il quale essa è in potenza a diventare tutte le cose, e un intelletto che la fa essere tutte le cose, a guisa di una abilità,

(19) *Ib.*, c. 8, 432ª, 5-8 (t. c. 39): ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς: τὰ νοητά ἐστι τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνίοι· ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φαντάσματι θεωρεῖν.

(20) *Ib.*, c. 4, 430ª, 1 (t. c. 14).

e simile alla luce; poichè in certo modo anche la luce quelli che sono colori in potenza rende colori in atto » (21).

Funzione dell'intelletto agente è dunque quella di suscitare dalle immagini del senso, che sono intelligibili solo in potenza, gl'intelligibili in atto. Lunghe e clamorose diatribe hanno risuonato nelle varie scuole aristoteliche sino alla fine del secolo XVI, intorno alla natura di siffatto intelletto e intorno al modo di esplicare l'azione che gli era attribuita. Ma la storia di queste diatribe, per quanto interessante in se stessa, non riguarda l'intento di questa ricerca. A me premeva soltanto di mettere in evidenza il concetto aristotelico, cui accennavo da principio, e secondo il quale l'atto dell'intendere, come l'atto del sentire, è provocato, nel soggetto che intende e che sente, dall'azione d'un agente esterno ad esso.

E appunto perchè sì il sensibile che l'intelligibile, che rispettivamente informano il senso e l'intelletto, traggono origine da una causa agente esterna al soggetto che sente e intende, appunto per questo il soggetto è orientato verso l'esterno, e sente e intende l'oggetto conosciuto come esterno alla propria natura di soggetto conoscente.

Ma a parte la stranezza di questa originaria ed essenziale passività del soggetto umano, non si riesce a capire in che modo una realtà esterna al soggetto conoscente possa suscitare in questo la più intima e la più immanente delle azioni, qual'è il conoscere.

Questa difficoltà aveva ben sentito Platone; per il quale la conoscenza dell'idea non può esser tratta dall'esperienza sensibile, ma si sviluppa dalla reminiscenza. E la stessa visione sensibile egli aveva spiegato col porre nell'occhio quel fuoco puro, che non ha la proprietà di bruciare, ma sì di raggiungere fuori e render visibili le cose (22). Ari-

(21) *Ib.*, c. 5, 430ª, 10-17 (t. c. 17-18).

(22) PLATONE, *Timeo*, XVI, 45 B sgg. Cfr. ARIST., *De sensu et sensib.*, c. 2, 437ᵇ, 10 sgg. Lo Stagirita, come in molti altri casi, anche in questo non ha visto la profonda verità della dottrina plato-

stotele aveva creduto si potesse eliminare questa difficoltà riunendo l'idea separata di Platone alla materia, e facendo di essa la forma inerente a ciascuna cosa. La forma aristotelica è un principio di interiore unificazione e distinzione e, perciò, d'intelligibilità, obiettivato sino al punto di esser ritenuto l'essenza razionale della realtà, οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον (23). Grazie alla forma ogni essere è quello che è e si distingue dagli altri esseri. Per questo εἶδος ἐνόν che v'è in ogni cosa (24), tutta la realtà fisica par quasi fosforescente d'intelligibilità.

Di una falsa intelligibilità, per altro. Poichè il concetto intelligibile che dovrebbe attuare l'intelletto non è altro che la percezione sensibile resa astratta e fissata per mezzo di un nome. Così la bianchezza, il colore, il suono, l'odore sono astrazioni di qualità sensibili, e non aggiungono a queste se non un rapporto comparativo puramente concettuale. Altrettanto si dica della cavallinità, dell'animalità, della vita, dell'anima, della sostanza, e via dicendo. Come la cavallinità è il complesso di quelle proprietà per cui ci siamo abituati a distinguere i cavalli dagli altri animali, come l'animalità è l'insieme delle proprietà che abbiamo sperimentato in tutta una classe di viventi, così ci rappresentiamo un soggetto x di tutte le operazioni vitali, o addirittura di tutto un complesso di sensazioni connesse fra loro e diverse da altri complessi. Dire che un essere vive perchè in esso v'è la vita, che sente e intende perchè in esso è l'anima sensitiva o intellettiva, è esattamente la

---

nica, nell'affermare l'essenziale attività dell'atto del vedere, che non è possibile senza quel potere di costruire l'oggetto veduto, che scaturisce dal soggetto e raggia dall'occhio sull'oggetto. Quest'attività è l'*a priori* della visione. Se Aristotele avesse capito questo, non avrebbe definita la sensazione come semplice alterazione prodotta nel senziente dal sentito.

(23) *De anima*, II, c. 1, 412^{b}, 10-11; τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι (*ib.*; cfr. *Metaph.*, VIII, c. 4, 1044^{a}, 36 [t. c. 12]).

(24) *Metaph.*, VII, c. 11, 1037^{a}, 29 (t. c. 40): ἡ οὐσία γάρ ἐστι τὸ εἶδος ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία.

stessa cosa del dire che l'oppio fa dormire perchè ha una virtù dormitiva!

Questa falsa intelligibilità deriva dall'assurdo tentativo, cui s'accinse dapprima Platone, di creare una dialettica delle qualità modellata sulla logica matematica dei pitagorici. I numeri e le figure geometriche, in una considerazione puramente quantitativa della realtà, rendono un grande servizio in quanto ci permettono di schematizzare l'infinita varietà della nostra esperienza e di ridurla ad unità, scoprendo nel numero l'essenza delle cose e la legge invariabile del mutamento o, come dicono, del divenire. Nella loro astratta necessità, i numeri e gli schemi geometrici, gerarchicamente ordinati in generi e specie, abituarono lo spirito greco a considerare la realtà come qualcosa di obiettivo, di universale e di eterno, indipendente cioè dallo spirito che lo pensa.

E questa obiettività, universalità e necessità Platone attribuì alle idee di qualità, come l'animalità, la cavallinità, la bianchezza ecc., senza accorgersi che esse non significano niente fuori dell'esperienza che noi abbiamo di animali, di cavalli e di superfici bianche o d'altro colore, e tanto meno possono essere ritenute causa di questa esperienza e del suo infinito variare.

Modellata sulla logica matematica, la dialettica platonica delle idee separate servì, a sua volta, di modello alla logica aristotelica; e poichè Aristotele trascinò le idee platoniche dall'iperuranio e ne fece l'essenza stessa della realtà fisica, come forme immutabili celate sotto le qualità contingenti, la logica aristotelica pareva diventare logica del reale. Pensare la realtà significava, per lui, andare alla scoperta della forma sostanziale, risalendo ad essa mediante un processo *quia*, ὅτι, per ridiscendere poi, con un processo regressivo *propter quid*, διότι, dall'essenza alle proprietà che ne sgorgano. Vera e sola conoscenza scientifica è, per Aristotele, questa conoscenza *per causas*, intendendo per causa l'essenza stessa di ciò che si vuol conoscere, la quiddità, il *quod quid erat esse*, τὸ τί ἦν εἶναι.

E, naturalmente, come modello di scienza perfetta s'offre alla mente d'Aristotele la matematica (25).

Convinto che, soltanto prendendo a modello la matematica sia possibile raggiungere una verità rigorosa, necessaria ed universale, lo Stagirita s'è dato a costruire una fisica e una metafisica, che, per la loro pretesa di geometrizzare le qualità, hanno finito per risolversi in uno pseudo matematismo, assurdo nelle deduzioni non meno che nel principio da cui muove. In quest'orgia di pseudo matematiche deduzioni, risulta necessaria la forma sferica dell'universo e la finitezza di questo, la sua eterna durata, l'esistenza di un centro, occupato da un corpo immobile, il moto circolare dei cieli e quello rettilineo dei corpi sublunari, la diversità sostanziale fra questi e i corpi celesti, la subordinazione metafisica dei moti elementari ai moti astrali, la risoluzione dei moti siderali in principii intellettuali. E intanto, mentre il filosofo greco insegue queste pseudo matematiche certezze, svaluta la vera esperienza, e si lascia sfuggire quello che in essa v'è di originale e irriducibile ad astratti schemi. Peggio ancora, giunge fino a dichiarare l'individuale estraneo alla scienza; la quale ha per oggetto soltanto l'universale.

Ritornando ora al problema che ci occupa, dicevamo che l'atto del conoscere è suscitato nel soggetto conoscente umano da una causa esterna a questo, la quale determina il passaggio dal non sentire al sentire, dal non intendere all'intendere. Questa causa agente esterna al soggetto senziente è l'αἰσθητόν, il sentito; la causa agente capace di trarre all'atto dell'intendere l'intelletto in potenza è il νοητόν, alla cui produzione si richiede l'intelletto agente,

(25) *Metaph.*, XI, c. 3, 1061ª, 28 sgg.; c. 4, 1061ᵇ, 18 sgg. A dimostrarlo basterebbe, del resto, il fatto che Aristotele ricorre continuamente ad esempi di ragionamenti matematici. E nella *Metaph.*, VIII, c. 3, 1043ᵇ, 33 sgg. (t. c. 10), e nel *De anima*, II, c. 3, 414ᵇ, 20 sgg. (t. c. 30-31), è giunto perfino a rassomigliare le sostanze e le forme, anzi le stesse forme viventi, ai numeri e alle figure geometriche.

come a far visibili i colori si richiede la luce del sole. L'αἰσθητόν dunque e il νοητόν son cause e oggetti rispettivamente del sentire e dell'intendere. Noi conosciamo la pietra, in quanto la pietra imprime, sia nel nostro senso sia nel nostro intelletto, il suo atto di pietra, libero, sia pure, dalla materia: οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος (26).

Se non che è evidente che l'εἶδος della pietra acquista sia nel soggetto senziente che nel soggetto intelligente due modi d'essere profondamente diversi tra loro e ancor più dal modo di essere nella materia. E tanto nel soggetto senziente quanto nel soggetto intelligente l'εἶδος che s'identifica rispettivamente coll'atto del sentire e dell'intendere, non è affatto lo stesso εἶδος quale esiste nella materia della pietra fuori del mio sentire e del mio intendere. E allora non si riesce a vedere in che modo l'εἶδος che è nell'anima, possa rappresentare l'εἶδος che ha nella pietra un modo d'essere diverso.

(26) *De anima*, III, c. 8, 431ᵇ, 29 (t. c. 38); cfr. *Ib.*, II, c. 12, 424ª, 17 sgg. (t. c. 121).

II

Dottrina agostiniana del conoscere come attività rappresentativa da parte del soggetto conoscente.

L'insolubilità di questo problema è resa anche più evidente nella dottrina agostiniana della sensazione. Per Aristotele, il problema presenta minore difficoltà, in quanto da un lato le cose della natura fuori di noi contengono in sè quel principio d'intelligibilità che è la forma, come abbiamo visto; e, dall'altro, il soggetto senziente ed intelligente non è, per lui, l'anima concepita come sostanza diversa ed opposta al corpo, sibbene l'individuo umano nella sua indivisibile unità di materia e di forma. Per Aristotele, soggetto del sentire è l'organo sensitivo; il quale organo non è strumento meccanico, ma organo vivente di vita sensibile, sì che le modificazioni prodotte in esso dall'azione dei corpi esterni non è modificazione puramente meccanica, bensì modificazione di un essere vivente. E con la vita sensitiva è strettamente legato anche l'atto dell'intendere, in quanto l'intelletto niente intende senza una immagine sensibile: ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φαντάσματι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης (27).

Non così stanno le cose per S. Agostino. Per lui, anima e corpo sono unite insieme per volere divino, ma in se stessi sono due sostanze diverse come il cavaliere e il cavallo, come il nocchiero e la nave, sì che l'anima è

(27) *De anima*, III, c. 8, 432ª, 8-10 (t. c. 38).

« substantia quaedam ratione particeps, regendo corpori accomodata » (28), anzi l'uomo stesso è, come pei platonici, «anima rationalis, mortali atque terreno utens corpore» (29). Sostanza spirituale l'anima, il corpo è una mole essenzialmente estesa, come per Cartesio, il quale, per aver rinnovato il dualismo platonico-agostiniano, incappa negli stessi assurdi. Tra la realtà meccanica del corpo e la realtà spirituale dell'anima v'è incommensurabilità; impossibile ridurre l'una e l'altra a un denominatore comune; perciò è impossibile che l'una possa interferire con l'altra e modificarla. Agostino non è così esplicito su questo punto; tuttavia non è meno risoluto nell'escludere qualsiasi azione del corpo sull'anima: « Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tanquam spiritus corpori facienti, materiae vice, subdatur » (30). E ancora: « Et ne longum faciam, videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati » (31).

Da ciò deriva che la sensazione, non potendo essere spiegata per l'azione del mondo esterno sullo spirito, debba connettersi coll'azione dello spirito sul corpo, poichè la natura dell'anima è appunto quella di essere una sostanza fatta per muovere e governare il corpo.

Ma per intendere come l'anima può governare e muovere il corpo, bisognerebbe intendere in che modo quella s'unisce a questo. Ora questa unione, per S. Agostino, è un mistero, nè più nè meno che per Cartesio e per Platone, il quale per chiarirlo ricorre al mito. Al pari dei neoplatonici che davano all'anima quell' ὄχημα luminoso e sottile a guisa di involucro e veicolo, anche Agostino ritiene che l'anima non possa unirsi al corpo terreno se non per mezzo della sottile natura della luce e dell'aria, che s'avvicinano di più alla natura attiva dello spirito: « crassioris corporis

(28) *De quant. animae*, XIII, 22.
(29) *De mor. eccl. cath.*, I, XXVII, 52.
(30) *De Gen. ad litt.*, XII, XVI, 33.
(31) *De musica*, VI, v, 10.

sui materiam ... per subtilioris naturam corporis (anima) administrat, id est per lucem et aerem » (32). Allo stesso modo, Cartesio, come molti medici antichi e medievali fino al Rinascimento, fra la mole grossolana del corpo e l'anima porrà quei sottili effluvii che sono gli spiriti vaporati dal sangue sotto l'influsso del calore. Ma per quanto sottili e impalpabili, anche questi vapori, luminosi o no, son formati di minutissime molecole, e non differiscono dagli altri corpi se non per maggiore o minore grandezza.

A spiegare in che modo l'anima, senza subire l'azione del corpo, conosca, per mezzo della sensazione, i moti del mondo esterno e le modificazioni dello stesso corpo, Agostino si rappresenta la sensazione come una « passio corporis », cioè come una modificazione dei nostri organi di senso, prodotta dall'azione dei corpi esterni e dalla reazione che ad essa oppongono i sensi : « ex visibili et vidente gignitur visio » (33) ; « ab utroque enim cognitio paritur, a cognoscente et cognitio » (34). In questa reazione da parte dell'organo modificato ritengo consista la « visio corporalis », che Agostino suole distinguere dalla « visio spiritualis » (35) propria dell'anima.

Ma questa « passio corporis » è un evento fisico-meccanico, e non ancora vera e propria sensazione, finchè l'anima non se la rappresenta. In fondo l'evento fisico potrebbe verificarsi, nella teoria agostiniana, senza suscitare in noi alcuna sensazione : « nam sensum puto esse — dice Agostino — non latere animam quod patitur corpus » (36). « Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo

(32) *De Gen. ad litt.*, VII, XV, 21. *Ib.*, VII, XIX, 25 : « (Anima) per lucem ... et aerem ..., tamquam per ea quae spiritui similiora sunt, corpus administrat ». Intorno all'origine e alla diffusione di questa teoria, cfr. C. BAEUMKER, *Witelo*, nei *Beitr. Gesch. Philos. Mittelalt.*, III, 2, 1908, pp. 452 sgg.

(33) *De Trin.*, XI, II, 3.

(34) *Ib.*, IX, XII, 18.

(35) *De Gen. ad litt.*, XII, XXIV, 51.

(36) *De quant. an.*, XXIII, 41.

velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur » (37).

Ma in che modo l'anima può avvertire questo messaggio senza subire una modificazione da parte del corpo? L'ingegnosa ed ingenua soluzione che il vescovo d'Ippona tenta di questo arduo problema non fa altro che metterne in evidenza l'insolubilità. L'anima — egli dice — avviva il corpo in quanto opera in esso, ossia in quanto lo muove e lo governa. Ma nel far questo, essa trova ora maggiore ora minore resistenza alla sua azione, la quale pertanto ora è ostacolata ora assecondata dallo strumento corporeo e dagli altri corpi connessi con quello (38). L'azione dell'anima sul corpo da essa avvivato è continua, e si diversifica nei diversi organi di senso : nell'occhio s'applica ad una sottile materia luminosa propria dell'organo visivo ; nell'udito, a qualcosa di aereo che, pur essendo mobilissimo ai rumori esterni, in se stesso gode di somma calma. Per questa azione continua sul proprio corpo, l'anima ha di esso una sensazione continua simile al sentimento fondamentale del Rosmini. Modificazioni accidentali di questa sensazione permanente e continua sono le varie sensazioni particolari per mezzo dei cinque sensi (39). Ma in ogni caso, sentire non è, per Agostino, un agire del corpo sull'anima, sibbene dell'anima sul corpo e sui suoi organi.

In che cosa consista questa azione e com'essa s'eserciti sul corpo, è spiegato dal vescovo d'Ippona, a proposito della sensazione uditiva, nel *De musica*. Quando s'ode il ritmo d'un verso, non è il numero che pur ne governa l'armonia nel vibrar dell'aria, quello che suscita nell'anima nostra il senso di quel ritmo numerico ; ma piuttosto il numero e l'armonia che dall'anima si effonde e domina il ritmo sonante e ne fa una spirituale rappresentazione. Fuori del soggetto che la percepisce, l'armonia d'un ver-

(37) *De Gen. ad litt.*, XII, XXIV, 51.

(38) *De mus.*, VI, V, 9.

(39) *Ib.*, 10.

so o d'una frase è il succedersi di sillabe o di vibrazioni, delle quali quando la seconda appare, la prima non è più; sì che la materiale successione non può formare quel numero o armonia che è unità nella molteplicità, « nisi memoria nos adiuvet », se non interviene cioè la memoria a fissare la vibrazione passata nella percezione di quella presente, e se i « numeri occursores », a guisa dei raggi luminosi che gli occhi proiettano sugli oggetti per renderli visibili, non s'irradiassero dal nostro spirito sui suoni materiali e non li riducessero ad armonia (40).

Nè questo è vero soltanto delle sensazioni uditive, ma altresì della visione. Agostino parla di una « visione materiale » che dovrebbe consistere nel formarsi dell'immagine delle cose entro il nostro occhio. Ma questa immagine esistente nell'occhio, non è ancora vera visione perchè la molteplicità dei suoi elementi non è ridotta ad unità. Per ridurla ad unità, occorre quell'attività ordinatrice del soggetto, che vede in quanto accoglie e concilia contrastanti elementi nella spazialità dell'intuito. Nell'occhio corporeo, non meno che nel mondo materiale, questi elementi, tra loro contrastanti e disuniti, non possono formare quello che si dice un'immagine. La rappresentazione o immagine, al pari del numero musicale nella sensazione uditiva, è un fatto spirituale risultante dall'attività del soggetto che unifica e distingue. Perciò Agostino afferma che « corporalis ... visio sine spirituali esse non potest » (41). Quando l'occhio è impressionato da un oggetto del mondo circostante, « eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili » (42). Ed ancora: « Quia non

(40) *Ib.*, VI, VIII, 21; *De Gen. ad litt.*, XII, XVI, 33. I « numeri occursores » sono nella percezione auditiva del ritmo, quello che sono i raggi emessi dall'occhio nella teoria platonica della visione; teoria che del resto Agostino fa sua; cfr. *De lib. arb.*, II, III, 8; *De quant. an.*, XXIII, 43; *De Gen. ad litt.*, I, XVI, 31, IV, XXIV, 54; *De Trin.*, IX, III, 3.

(41) *De Gen. ad litt.*, XII, XXIV, 51.

(42) *Ib.*, XII, XVI, 33.

potest corpus inferre in regionem incorporeae naturae, imagines eorum convolvit (anima) et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiae suae » (43).

Anche Agostino, al pari di Aristotele e di tutti gli antichi, continua a parlare di un mondo reale al di là delle nostre rappresentazioni. Ma la realtà del mondo corporeo, per lui è una realtà pensata e non sentita in se stessa, intraveduta e non veduta, noumenica insomma e non fenomenica, sì che lo stesso p. Keeler (44) è costretto a dare della dottrina agostiniana della sensazione questo giudizio: « Quidquid id est, adeo subiectivae sunt imagines sensibiles, ut quo iure unquam haberi possint tanquam repraesentationes rerum extra nos non appareat ».

E se i corpi non hanno nessun potere di suscitare nell'anima immagini sensibili, tanto meno essi potranno suscitarvi l'idea intelligibile, ossia quella che Agostino chiama la visione intellettuale. È stato osservato che, dopo essere stato allettato dalla dottrina platonica della reminiscenza, egli aveva finito per ripudiarla. Ciò è vero solo in parte: è vero, cioè, per gli elementi mitologici che la dottrina platonica comportava, come quello della preesistenza dell'anima alla vita corporea, quasi che essa recasse seco, già formate, tutte le idee le quali hanno attinenza con la vita sulla terra (45). Ma è altrettanto vero che per lui nessuna idea può essere tratta dall'esperienza sensibile: chè le idee che servono di criterio ai nostri giudizî, le *rationes incommutabiles*, le *regulae aeternae* sono vedute nella luce divina che raggia sulla *ratio superior* e che accende in noi il lume dell'intelligenza; mentre le idee delle cose particolari sottopo-

(43) *De Trin.*, X, V, 7.

(44) *Sancti Augustini doctrina de cognitione. Textus selectos collegit et notis instruxit* Leo W. Keeler S. J. Pontificia Universitas Gregoriana. Textus et documenta. Series philosophica, 11. Roma, 1934, p. 25.

(45) Cfr. *Epist. VII* (ad Nebridium), 2; *Soliloquia*, II, X, 35; *De quant. an.*, XX, 34; *Retract.*, I, VIII, 2; *De Trin.*, XII, XV.

ste al giudizio della *ratio inferior*, l'anima le fa « in semetipsa de semetipsa », dando ad esse « quiddam substantiae suae », come abbiamo detto accadere della sensazione. Meglio, le idee delle cose particolari sono la sintesi della sensazione sulla quale si riflette la luce della verità eterna che brilla in fondo all'anima.

Il soggetto d'Aristotele, tanto nella sensazione quanto nell'intellezione, è pura potenza passiva, « tanquam tabula rasa », e perciò non è vero soggetto; il soggetto conoscente di Agostino, invece, è vero soggetto, perchè fa, costruisce, ossia unifica e distingue.

Si dirà, tuttavia, che lo spirito umano è passivo, per Agostino, di fronte alla luce divina che nell'anima imprime la sua immagine e le ragioni eterne del vero e del buono. E l'obiezione sarebbe seria, e costituirebbe un'insormontabile difficoltà alla costituzione e all'autonomia del soggetto umano, se Dio fosse esterno allo spirito creato e non si trovasse al centro di questo come causa dell'essere e dell'operare della creatura, come quello τοῦ καὶ γένος ἐσμέν e che « operatur in vobis velle et perficere » (46).

Trascendente alla coscienza umana, il Dio d'Agostino non è fuori di questa, anzi è più intimo ad essa di quel che la mente nostra non sia intima a se stessa, perchè, direbbe l'autore del *Liber de causis* ispirandosi a Proclo, « causa prima est maioris et vehementioris adhaerentiae cum re quam causa propinqua, et non figitur causatum causae secundae nisi per virtutem causae primae » (47).

(46) *Acta Ap.*, XVII, 28; *Philipp.*, II, 13.

(47) Prop. 1, ed. O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristot. Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg i. Br., 1882.

III

La dottrina delle « species intentionales » nel tomismo.

Questa dottrina agostiniana del conoscere umano, trasmessa alla scolastica del secolo XIII e XIV, si trovò di fronte la dottrina aristotelica che abbiamo esposta in principio e che aveva trovato due risoluti sostenitori in Averroè e in Tommaso d'Aquino. L'una e l'altra dottrina poneva fuori del soggetto conoscente umano una realtà in sè indipendente dall'atto del conoscere e anteriore a questo; l'una e l'altra fra il soggetto conoscente e la realtà conosciuta poneva l'intermediario della rappresentazione psicologica, dell'immagine o *species cognoscibilis*, detta anche *intentio* (εἶδος). Ma mentre per l'aristotelismo la *species* è prodotta dall'azione dell'oggetto sul soggetto, per l'agostinianesimo al contrario la rappresentazione che il soggetto si fa della realtà conosciuta è un prodotto dell'attività del soggetto, il quale conosce appunto qualcosa in quanto se lo rappresenta costruendone l'immagine entro di sè.

Ma, prodotta dall'azione dell'oggetto sul soggetto o dall'attività stessa del soggetto conoscente, la *species cognoscibilis* ha creato sempre agli scolastici gravi imbarazzi.

Ed anzi tutto, l'atto del conoscere termina alla *species* o va oltre? Come abbiamo visto, l'atto del conoscere in generale richiede la presenza del conosciuto nel conoscente, di guisa che un solo atto è d'entrambi. L'aver separato il conoscente da un supposto conosciuto, al di là dell'atto

conoscitivo, ha reso necessaria la sostituzione di questo conosciuto per mezzo della *species intentionalis* nell'unità dell'atto conoscitivo stesso. Aristotele aveva postulato l'esistenza del conosciuto fuori dell'atto conoscitivo, cioè della pietra in quanto diversa dall' εἶδος della pietra, in virtù del principio empirico ed acritico, che la causa agente o movente è numericamente diversa dalla cosa da essa prodotta o mossa e fuori di questa. Nel processo conoscitivo, la causa agente diviene, per lo Stagirita, l'oggetto conosciuto. Il quale, per ciò stesso, è proiettato fuori dell'atto del conoscere, mentre la logica esigeva che fosse identificato con questo.

S. Tommaso ha creduto di poter conciliare i due principii ai quali obbedisce la teoria aristotelica della conoscenza umana, attribuendo alla specie intelligibile un valore extrasoggettivo, intenzionale o rappresentativo. Per lui la *species* è nel soggetto conoscente che n'è determinato; ma essa rappresenta la cosa conosciuta, sì che il soggetto che la specie attua, tende per essa alla cosa, e soltanto con un atto di riflessione conosce la specie stessa. La specie quindi, egli dirà, non è ciò che direttamente è conosciuto (*id quod*), bensì il mezzo onde (*id quo*) la realtà extrasoggettiva è conosciuta (48). Le quali parole evidentemente non hanno alcun senso, se non in rapporto a quella precostituita e, quindi, acritica dottrina di cui parlavamo.

Alla quale bisogna sempre riferirci, per intendere il significato di qualunque teoria del conoscere, che accade d'incontrare nella storia del pensiero filosofico prima di Kant. Poichè lo scetticismo e il soggettivismo, in lotta coi quali la filosofia anteriore s'è sviluppata, non negano affatto una realtà di là dal soggetto conoscente; anzi traggono alimento appunto da questo presupposto dogmatico,

(48) *Summa theol.*, I, q. 85, a. 2; *Contra gent.*, II, c. 75; *De verit.*, q. 10, a. 9; *Q. de spirit. creat.*, a. 9, ad. 6; *In III de anima*, lez. 8; *De unit. intell.*, ed. Keeler, Pont. Univ. Gregor., Textus et docum., Series philos., 12, Roma, 1936, cap. V, §§ 109-112.

per dichiarare quella realtà irraggiungibile allo spirito umano. Nè si può dire che abbiano torto.

Ed anche Tommaso è stato condotto ad escogitare la sua teoria della « species intentionalis » come « id quo intelligitur » e non come « id quod intelligitur », se non secondariamente e per via di riflessione, dal bisogno di sottrarsi alle affermazioni dei soggettivisti e degli scettici, secondo i quali μόνα τὰ πάθη γιγνώσκομεν (49), o, come dice Aristotele degli antichi φισιόλογοι, soltanto τὸ φαινόμενον (50), parola rimessa in onore da Kant:

Quidam posuerunt, quod vires cognoscibiles quae sunt in nobis nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus et de quibus sunt scientiae. Si igitur quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod sententiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium, quod omne, quod videtur, est verum; et similiter quod contradictoriae essent simil verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum; puta, si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere

(49) DIOG. LAERZIO, *Vitae*, IX, 103.

(50) ARIST., *De anima*, I, c. 2, 404ª, 29 (t. c. 29): τὸ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον (Democrito). *Ib.*, III, c. 3, 427ᵇ, 3 (t. c. 151): ἔνιοι λέγουσι, πάντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ. Cfr. *Metaph.*, IV, c. 5, 1009ᵇ, 14 (t. c. 21).

iudicabit: uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera et aequaliter omnis acceptio (51).

E poichè per Tommaso la norma del giudicare non è nella stessa facoltà giudicante, ma nell'adeguazione dell'intelletto alla realtà « extra animam », siffatti assurdi gli sembra possano evitarsi, attribuendo alla specie conoscitiva un valore extrasoggettivo, sì che per essa il soggetto conoscente raggiungerebbe il reale fuori di noi:

Et ideo dicendum est, quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus. Quod sic patet. Cum enim sit duplex actio ...: una quae manet in agente (ut videre et intelligere), et altera quae transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare), utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem est similitudo obiecti actionis (ut calor calefaciens est similitudo calefacti), similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente est similitudo obiecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt, et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit... Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis, qui dicit quod « lapis non est in anima, sed species lapidis », sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam » (52).

Il ragionamento non poteva essere più lambiccato, e la distinzione fra l'azione immanente e l'azione transeunte, anzi che chiarire il concetto tomistico, l'imbroglia ancora di più. Si capisce, anzitutto, che nell'azione transeunte il simile generi il simile; ma non si capisce come l'azione immanente del vedere e dell'intendere sia prodotta da un agente estrinseco. E poi, anche ammesso che ciò sia possibile, l'azione immanente si compie nel soggetto stesso; e tanto il visibile quanto l'intelligibile, nell'atto del vedere

(51) Tommaso, *S. theol.*, I, q. 85, a. 2.
(52) *Ib.*

e dell'intendere, formano una cosa sola col soggetto che vede e che intende; nè si capisce come questo possa trascendere il proprio atto, se opera giusto nella misura in cui è in atto.

La « similitudo » della « species cognoscibilis », che è in noi, con una supposta realtà, che sarebbe fuori di noi, è postulata, ma non dimostrata, anzi impossibile a dimostrare. Peggio ancora: mentre è postulata, viene svalutata e annullata coll'ammettere che il conoscibile esiste nel conoscente in modo diverso da quel che è nella realtà esterna, secondo il noto principio, di cui Aristotele e Tommaso fanno largo uso: « quicquid recipitur, ad modum recipientis recipitur ».

Questo è particolarmente evidente per ciò che concerne la « species intelligibilis ». A differenza della « species sensibilis » che rappresenta l'oggetto nella sua realtà individuale, la specie intelligibile, secondo il concetto aristotelico-tomistico, rappresenta invece la natura universale della realtà conosciuta, secondo il principio: « sensus est particularium, intellectus autem universalium ». Com'è noto, sull'universalità del concetto facevano leva gli averroisti per dimostrare l'unità dell'intelletto umano:

Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quaerunt enim utrum intellectum [il νοητόν aristotelico] in me et in te sit unum penitus, aut duo in numero et unum in specie. Si unum intellectum, tunc erit unus intellectus. Si duo in numero et unum in specie, sequitur quod « intellecta habebunt rem intellectam »: quaecumque enim sunt duo in numero et unum in specie, sunt unum intellectum, quia est una quidditas per quam intelligitur; et sic procedetur in infinitum, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta in numero in me et in te; est ergo unum tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus (53).

Questo modo di argomentare d'Averroè (54) mette chiaramente in evidenza il motivo platonico della tesi del-

(53) Tommaso, *De unit. intell.*, V, § 106.
(54) *De anima*, III, comm. 5, disgressionis pars v, solutio quaestionis tertiae.

l'unità dell'intelletto, e deriva sicuramente dalla parafrasi di Temistio, che, come sappiamo, mirava all'accordo tra Aristotele e Platone (55). Ma — osserva acutamente l'Aquinate — per Platone le idee universali son forme immateriali per sè sussistenti e separate dagl'intelletti che le contemplano; per gli averroisti, invece, esistono soltanto nell'intelletto e con questo fanno una cosa sola nell'atto dell'intendere. Perciò, se vogliono essere conseguenti, dovrebbero ammettere non soltanto un unico intelletto della specie umana, ma un solo intelletto « in toto mundo », identico con l'intelletto divino (56). Al che Sigieri non meno acutamente rispondeva, che il principio attivo di ogni intelligibilità, ossia l'intelletto agente di ogni soggetto pensante, è appunto Dio (57).

Con la sua teoria della specie intelligibile, S. Tommaso aveva preteso di conciliare l'oggettività e l'universalità dell'idea coll'individualità del soggetto intelligente:

Dicendum quod, secundum Avicennam (58), species intelligibilis potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem eius, et ex hac parte habet universalitatem, quia non est similitudo huius rei, secundum quod haec res est, sed secundum naturam in qua cum aliis suae speciei convenit (59).

Ma Alberto Magno biasima severamente siffatta dottrina, la quale, a suo modo di vedere, è di coloro che « numquam bene intentionem Aristotelis intellexerunt » (60). Se veramente la « species intelligibilis » s'individuasse nell'intelletto dei singoli, essa perderebbe la sua universalità che non potrebbe più essere riconquistata. L'universalità del sapere va cercata e spiegata con la natura stessa dell'intelletto umano che ha una essenziale funzione universalizzatrice. Tale funzione è propria dell'anima razionale in quanto, pur essendo unita all'organismo per mezzo delle sue facoltà inferiori, « in sua essentia et perfectiori potestate non comunicat corpori » (61), ed è unita alla prima ed unica « intelligentia universaliter agens », il cui lume « iungitur animae et iungitur formis in anima existentibus, et sub actu huius luminis formae movent animam » (62). In questa sua separazione dal corpo e in questo suo congiungimento con la luce divina, « universalis est intellectus secundum se, et ideo quod est in ipso secundum se est etiam secundum actum universale, et hoc oportet secundum Peripateticos esse commune apud omnes et idem intellectum universale in anima mea et in anima tua » (63). Alberto è stato, a quanto pare, buon maestro di Sigieri.

(55) Cfr. TEMISTIO, *De anima*, ed Heinze, Berlino, 1899, pp. 103-104, 109, e la mia introduzione a S. Tommaso, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, Firenze, Sansoni, 1938, p. 23 sgg.

(56) *De unit. intell.*, V, §§ 107 e 109.

(57) Cfr. il mio *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, Edizioni Italiane, 1945, p. 89.

(58) Sull'origine di questa teoria tomistica da Avicenna (*Metaph.*, V, c. 1), cfr. *Giorn. Crit., d. Filos. Ital.*, XXII, 1941, p. 42.

(59) TOMMASO, *In II Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1, ad 1.

(60) *De anima*, III, tr. 2, cap. 11.

(61) *Ib.*, capp. 12-13. Cfr. *Riv. di storia della filosofia*, II, 1947, pp. 210-215.

(62) ALB. MAGNO, *De intell. et intellig.*, II, c. 2; cfr. *Giorn. Crit. Filos. Ital.*, cit., pp. 43-44.

(63) ALB. MAGNO, *De anima*, III, tr. 2, c. 13.

IV

L'attività del soggetto nei maestri francescani, e tentativi di eliminare le « species intentionales ».

Non mi pare che i tomisti, nel loro incessante battagliare in difesa della dottrina tomistica del conoscere, abbiano contribuito molto a risolvere i problemi che essa poneva allo storico del pensiero medievale. Il quale nelle prolisse diatribe intorno alle « species cognoscibiles » deve constatare essersi sviluppati i germi del pensiero moderno, proprio in quel periodo che dicono del decadimento della Scolastica.

Mentre averroisti e tomisti, pur con intenti diversi, continuavano a polemizzare intorno al « vero pensiero » d'Aristotele, i francescani, che per Aristotele avevano assai meno riguardi, ritornarono alla tradizione agostiniana e ne svolsero il germe fecondo che, come abbiamo visto, consiste nell'affermare l'essenziale attività nell'atto conoscitivo.

Da che cosa trae origine la specie conoscitiva, ossia quell'εἶδος che Aristotele aveva frapposto tra il soggetto conoscente e la realtà conosciuta? Frate Matteo d'Acquasparta, incline ai diplomatici accomodamenti in questa e in molte altre circostanze, tenta di conciliare quello che in nessun modo poteva conciliarsi, cioè la dottrina aristotelico-tomistica con quella platonico-agostiniana.

Ed anzi tutto, egli vorrebbe farci credere d'aver fatto suo il concetto aristotelico dell'anima come atto e perfezione

sostanziale del corpo umano. Ma se egli avesse davvero capito il concetto della σύνολος οὐσία che è composto vivente di anima e di corpo, il problema tutto agostiniano, come può l'anima, che è una sostanza immateriale, trarre la « species » della realtà sensibile, non se lo sarebbe posto. Ora egli quel problema se lo pone alla maniera agostiniana che fa del corpo una realtà opposta a quella dell'anima, e ne prospetta questa contradittoria soluzione:

Quando ... fit immutatio in aliquo organo corporeo per aliquam speciem, non potest latere animam secundum illam potentiam organi perfectricem et motricem, sed statim *percipit eam*; percipiendo vero format eam in se secundum illius organi proportionem, ita quod vel sensibilem vel imaginabilem. Nam, ut vult Augustinus et videtur velle Avicenna, potentiae sensitivae non tantum sunt passivae, immo et activae. Est autem talis ordo. Primo defertur species rei visibilis, puta coloris vel lucis virtute luminis abstrahentis usque ad pupillam; nec stat in superficie, ut ibi visio perficiatur, sed transit per humidum glaciale usque in profundum. Immutato igitur organo, vis visiva, quae ibi viget et vivificat oculum, *transformat eam in se et facit in se spiritualiori modo* quam sit in organo, illi tamen proportionatam ... Deinde a sensu particulari per nervum opticum defertur usque ad sensum communem ... Postmodum vero, immutato organo phantasiae sive imaginativae, vis imaginativa, quae ibi viget et organum illud vegetat, quae, quamvis corpus non sit, *imagines tamen corporum accipit et transformat in se celeritate mirabili.* Fit antem ista delatio mediantibus spiritibus subtilissimis, qui deserviunt viribus illis, et sunt subtiliores et minus subtiles secundum exigentiam et naturam organorum, ita quod species, quanto magis ascendit per organa diversa delata spiritibus illis subtilissimis, tanto magis illa species simplificatur; *non tantem est eadem species,* sed, ut dicit Augustinus XI *De Trinitate* [cap. 9, n. 16], est *species nata altera de altera.* Quando autem est in ultimo sensitivo ..., illa species est in ultima dispositione simplicitatis et depurationis ... et tunc est quodammodo apta intellectui ... Intellectus agens, quo est omnia facere, *transformat eam in intellectum possibilem* et facit eam intellectam actu; et illud vocat Philosophus abstrahere.

Non igitur patitur anima aliquid a rebus sensibilibus

vive corporeis, sed potius facit ex illis et de illis, et format sibi species aptas et proportionatas secundum exigentiam organorum et virium, quousque det sibi esse intelligibile et coaptet eam et formet sive transformet eam in intellectum possibilem, quo est omnia fieri (64).

In tal modo, frate Matteo ingarbugliava il pensiero aristotelico e nello stesso tempo falsava la dottrina agostiniana. Ciò gli faceva osservare il confratello inglese, frate Ruggero Marston, in una serrata critica che è insieme una lucida esposizione del pensiero agostiniano accolto in pieno dal francescano inglese (65).

Ma anche il Marston, che pure insiste sul principio agostiniano, che l'anima non soggiace all'azione del corpo, ma forma in se stessa le specie conoscibili, corrispondenti e proporzionate alle modificazioni organiche, non riesce a spiegarci in che modo la modificazione organica ecciti l'anima senza impressionarla e modificarla; sì che da ultimo, gira e rigira, è costretto anche lui a riconoscere che « potest talis speciei formatio aliquo modo dici receptio » (66), anzi a concedere addirittura « quod sensitiva facit in se speciem quae tamen aliqualiter est ab extra » (67).

Con questo bel risultato che, mentre nella dottrina aristotelico-tomistica fra il soggetto senziente e la realtà sentita è frapposta soltanto la modificazione organica, nella dottrina di questi due francescani la *species* aristotelica si sdoppia in due: la modificazione organica e la rappresentazione di essa nell'anima; senza contare che, fra la modificazione organica e la cosa, vi sono le specie che

(64) Fr. Matthaei ab Acquasparta O. F. M., *Quaestiones disputatae selectae*, t. I, Quaracchi, 1903, pp. 286-287. Cfr. P. A. Faustino Prezioso, *L'attività del soggetto pensante nella gnoseologia di Matteo d'Acquasparta e di Ruggiero Marston*, in *Antonianum*, XXV, 1950, fasc. 2, pp. 262-282.

(65) Fr. Rogeri Marston O. F. M., *Quaestiones disputatae*. Quaracchi, 1932, pp. 385 sgg. Cfr. Prezioso, *l. c.*, pp. 284-289.

(66) Marston, *o. c.*, p. 394.

(67) Marston, *o. c.*, p. 396.

dalla cosa s'irradiano nel « mezzo » frapposto tra la cosa stessa e lo strumento sensibile, e tra l'intelletto e la sensazione « esterna » si inseriscono le specie dei sensi interni. Ciascuna poi di queste specie ha nel soggetto cui inerisce (l'aria, l'organo sensibile, la *vis visiva, auditiva* ecc., il sensorio comune, la *vis sensitiva communis*, l'organo della fantasia, la *vis immaginativa*), un modo suo proprio di essere secondo la diversità del recipiente!

Tutta questa trafila d'intermediari, accresciuta dal parallelismo psico-fisico di alcuni francescani che rinnovavano il dualismo platonico-agostiniano, pareva fatta a posta per compromettere l'« oggettività » del conoscere, se per « oggettività » s'intenda la possibilità di raggiungere una realtà estranea al soggetto conoscente; e finì per sollevare un putiferio di diatribe, che dalla fine del secolo XIII si protrassero fino a tutto il secolo XVI, e son ben lungi dall'essersi acquetate fra i neoscolastici de' nostri tempi (68).

Più radicali furon giudicati coloro che, almeno a parole, parvero avere il coraggio di negare l'esistenza di queste ormai famose « specie intenzionali ». Ma non tutti costoro la intesero allo stesso modo: chè gli uni si limita-

(68) Oltre alle due opere citate di M. d'Acquasparta e del Marston e alla bibliografia degli Editori di Quaracchi delle *Quaestiones* del francescano inglese (pp. 376 e 406), si veda l'importante studio del P. Prezioso, pp. 293-317, nonchè, fra le opere classiche, Durando di S. Porz., *In I Sent.*, dist. 3, q. 6; Occam, *In II Sent.*, qq. 17-18; Gregorio da Rimini, *In I Sent.*, dist. 3 qq. 1-3, *In II Sent.*, dist. 7, q. 3, a. 1 (molto importante, perchè vi si discutono gli argomenti contro le specie intenzionali addotti da due baccellieri, il domenicano Francesco da Treviso e un tal Giovanni Scoto, i quali nel 1343-44 eran suoi « concurrentes in lectura » e, per ora, non son meglio conosciuti); Giov. di Baconthorpe, *In II Sent.*, dist. 6, q. 1; F. Suarez, *De anima*, III, capp. 1-4; Giacomo Zabarella, *Liber de speciebus intelligibilibus* (nel commento al *De anima*, Venezia, 1605), dopo il commento al t. c. 8 del III libro; Franc. Piccolomini, *De humana mente* (in *Librorum ad scientiam de natura pars V*, Venezia, 1600), III, capp. 6-8); Fil. Fabro, *Philosophia naturalis Joan. Duns Scoti*, Venezia, 1606, theor. 77 e 79.

rono a rifiutare le specie intelligibili, ma mantennero quelle sensibili; altri lasciaron le specie alla conoscenza « astrattiva » e le negarono invece alla conoscenza intuitiva. Ma fu negazione a parole, limitata a un certo modo di concepire le specie come realtà indipendenti e logicamente anteriori all'atto conoscitivo. Nessuno di loro giunse a interiorizzare al soggetto conoscente la realtà conosciuta, che per essi aveva un'esistenza anteriore e indipendente, ed era conosciuta soltanto per assimilazione del conoscente ad essa. Questa assimilazione comunque venisse spiegata, è appunto la specie (69). Sì che il tentativo di sopprimere le specie conoscibili e di mettere il soggetto conoscente a contatto diretto con la « realtà », non giovò ad altro se non a mettere maggiormente in evidenza l'insolubilità di un problema mal posto.

---

(69) S'oda, per esempio, PIER DI GIOVANNI OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, ed. B. Jansen, vol. III, Quaracchi, 1926, q. 72, p. 35: « Actus et aspectus cognitivus figitur in obiecto et intentionaliter habet ipsum intra se imbibitum; propter quod actus cognitivus vocatur *apprehensio* et *apprehensiva tentio obiecti*. In qua quidem tentione et imbibitione actus *intime conformatur et configuratur obiecto*; ipsum etiam obiectum se ipsum praesentat seu praesentialiter exhibet aspectui cognitivo, et per actum sibi configuratum *est quaedam repraesentatio eius* ... Quia vis cognitiva generat actum cognitivum cum quadam informativa imbibitione actus ad obiectum et cum quadam sigillari et viscerali tentione obiecti, idcirco eo ipso quod sic gignitur, *fit ipsa similitudo et sigillaris espressio obiecti* »! Come faccia il soggetto ad assimilarsi l'oggetto estraneo e a imbeversi di esso senza identificarsi con esso e senza subirne l'azione, è un mistero che l'Olivi, al pari degli altri agostiniani, non svela.

V

Primato della conoscenza intuitiva su quella astrattiva in Duns Scoto e in Occam.

Un altro grande merito della gnoseologia francescana è la vigorosa affermazione della conoscenza intuitiva.

Come abbiamo già detto, oggetto proprio della conoscenza intellettuale, per Aristotele e per Tommaso, è l'essenza universale delle cose, τὸ τί ἦν εἶναι, la forma separata dalla materia per un processo d'astrazione, ossia, in definitiva, l'idea platonica nella sua universalità, necessità ed eternità. Dell'individuale e del contingente non si dà scienza vera e propria. Tommaso, per altro, aveva temperato questa rigida affermazione aristotelica, sostenendo che il particolare è conosciuto dall'intelletto « per quamdam reflexionem », in quanto la mente umana niente intende senza il sussidio d'una qualche immagine sensibile. Il problema della conoscenza del singolo si connetteva poi nella dottrina aristotelico-tomistica con quello del principio d'individuazione delle forme che, in se stesse, sono universali come le idee platoniche. Questo principio d'individuazione numerica, per lo Stagirita come per l'Aquinate, è la materia, che, in se stessa, è indeterminata, caotica, inconoscibile e causa piuttosto d'imperfezione e di contingenza; sì che per salvare la scienza della natura dall'empirismo scettico, Aristotele ne aveva fatto una pseudo-matematica, nel modo che abbiamo detto.

I francescani impugnarono, anzi tutto, il principio

aristotelico-tomistico dell'individuazione. Doveva parere ad essi un po' duro a pensare, che l'anima di Cristo e quella di Giuda, l'individualità di Achille e quella di Tersite differissero tra loro soltanto per la materia « quantitate signata » e meglio o peggio disposta e « complessionata » (70). Incontrandosi col pensiero di Plotino e di Proclo che avevano riposto l'individualità d'ogni singolo uomo in una differenza intrinseca all'anima, e d'ogni cosa particolare avevano affermato esserci la propria e particolare idea, Duns Scoto scoperse anch'egli il principio d'individuazione di ogni essere in un *quid* che, aggiungendosi alla « specie specialissima », la determina e la contrae ad essere questa quercia e non quella, questo cavallo e non quello, quest'uomo che è Socrate, figlio di Sofronisco, e non Callia. Questo *quid* fu detto appunto *hicceitas, haecceitas, hocceitas* (71), o semplicemente *haecceitas,* forse dal plurale neutro *haec.* E questa *haecceitas,* essendo quello che di più attuale e determinato v'è in ogni essere, è, in se stessa, perfettamente intelligibile.

L'individuale quindi non solo non ripugna ad essere inteso dall'intelletto, ma anzi è oggetto di conoscenza intuitiva la quale necessariamente precede la conoscenza astrattiva.

Se non che Duns Scoto svaluta la portata della sua scoperta, perchè l'individuo che la mente umana può raggiungere nelle presenti condizioni, dopo il peccato originale, non è l'individuo « sub propria ratione », che pure in se stesso è perfettamente intelligibile, ma l'« individuum vagum »; sì che, piuttosto che intuita, la personalità indivi-

(70) Cfr. il mio *Sigieri,* pp. 161-163.

(71) Jo. DE JANDUNO, *Quaestiones in duodecim libros Methaphysicae,* VII, q. 17, Concordia opinionum: « Et isto modo verum etiam dicunt qui ponunt *hecceitatem* esse principium primum individuationis; quia primum subiectum *hicceitatis, hecceitatis,* et *hocceitatis* est subiectum, immo quantitas ». Si noti che la parola *haecceitas* o *haecheitas,* d'uso frequentissimo nelle dispute dai primi decenni del sec. XIV in poi, non si trova in Duns Scoto.

duale, è confusamente intravista: tanto è difficile cogliere nei suoi tratti caratteristici la fisionomia spirituale del singolo. Ed inoltre Duns Scoto rimaneva prigioniero della sua teoria delle « formalitates », per cui ai concetti universali della mente corrispondono nella realtà quelle stratificazioni che sono i generi e le specie, e delle quali la determinazione ultima, l'*haecceitas,* è una semplice aggiunta. Con che lo pseudo matematismo aristotelico manteneva intatto il suo fondamento metafisico.

Ma, volere o no, la dottrina della conoscenza intuitiva del particolare attribuita all'intelletto, e la dottrina dell'*haecceitas* costituiscono due strappi di notevole importanza nella trama metafisica di questo pseudo matematismo, ed eran destinate ad avere fra breve uno sviluppo.

Intanto lo stesso Duns Scoto (72) ci fa sapere che, già al tempo suo, vi era chi insegnava che tutti quanti gli esseri della natura sono individuali per se stessi, sì che non è affatto necessario indagare per quale principio sono individui; piuttosto è necessario indagare la ragione perchè essi ci appaiono universali (73). Da questa dottrina che doveva essere diffusa tra i francescani, deriva la tesi di Occam, tendente a sbarazzare il terreno dalle *haecceitates* non meno che dagli universali concepiti come stratificazioni comuni della realtà, fuori della mente: ogni essere è tutto intero individuo in se stesso, e non contiene alcun elemento reale comune con altri esseri. Non soltanto son diversi tra loro il vivente e il non vivente, il vegetale e l'animale; ma anche due animali della stessa specie, che pur ci appaiono così somiglianti tra loro, anche due gemelli, come Esaù e Giacobbe, sono realtà incommensurabili tra loro, mondi estranei l'uno all'altro, chiuso ognuno nel proprio limite, come le monadi di Leibniz.

L'universale è soltanto il prodotto dell'attività unificatrice e ordinatrice della mente. La conoscenza astrattiva,

(72) *In II Sent.,* dist. 3, q. 1.

(73) Cfr. OLIVI, *o. c.,* vol. I, qq. 12 e 13.

sia d'ordine sensibile che intellettuale, presuppone quella intuitiva del singolo.

Ma il singolo è fuori del soggetto che lo intuisce. In che modo questo può raggiungerlo? Come per Duns Scoto la conoscenza intuitiva di cui l'uomo è capace nelle presenti condizioni non raggiunge l'individuo nella sua intima e concreta individualità, ma s'arresta all'« individuum vagum », così anche per Occam la conoscenza intuitiva s'arresta alle qualità e alle proprietà del singolo, ma non riesce a penetrare il nucleo oscuro che sotto di queste si cela; poichè nè lo Scoto nè l'Occam hanno mai sospettato che l'esistenza di questo nucleo celato dalle proprietà fosse per avventura un'illusione. V'è per altro questa differenza fra lo Scoto e l'Occam: per il primo, attraverso le proprietà e le qualità è consentito, col solito procedimento pseudo matematico, arrivare all'essenza comune, alla quiddità da cui esse promanano, e questa essenza comune con le sue stratificazioni o « formalites » è l'universale *in re*; per il secondo, invece, non è possibile penetrare nel mistero della sostanza, che, anche per lui come per il Locke, resta una incognita; e ciò tanto più che, per Occam, Dio nella sua onnipotenza può produrre gli stessi effetti in modi e per vie le più diverse.

Quello di sostanza dunque è un concetto universale, e quindi confuso, elaborato dalla mente per ordinare, cioè unificare e distinguere, le sue sensazioni e intuizioni, raggruppando le qualità e proprietà intuite intorno ad un soggetto che dicesi la quercia, il cavallo, Socrate, ecc. Vuotate il concetto universale di ogni contenuto intuitivo, e l'universale, anzi che un concetto, diventa una parola priva di senso, un « flatus vocis » come per gli antichi nominalisti. Termine di elaborazione mentale, gli universali di Occam non sono forme *a priori* come quelle di Kant: *a priori* è soltanto l'attività unificatrice e ordinatrice dell'intelletto, ossia l'intelletto stesso, come per Leibniz, non coartato entro prefissi e immutabili modi di pensiero. Una scienza che pretendesse di imporre alla realtà fisica gli

schemi astratti della mente umana, sarebbe la cosa più pazza che si possa pensare, e tale si rivelava ogni giorno di più alla coscienza cristiana lo pseudo matematismo aristotelico.

La rivalutazione della conoscenza intuitiva su quella astrattiva raggiunge in Occam tal grado di convinzione e di chiarezza che, pur sotto le asperità del linguaggio, non ne ha uno maggiore nelle soffici ed armoniose pagine di un Bergson.

Anche Occam, come sappiamo, è un risoluto negatore delle specie conoscibili, intese come rappresentazioni e surrogati delle qualità delle cose che il soggetto intuisce in se stesse, conformandosi ad esse come già diceva l'Olivi. Ma in questo conformarsi all'oggetto da parte del soggetto, la specie conoscibile risorge, poichè l'unità del conoscente e del conosciuto nell'atto conoscitivo non è unità del soggetto con le cose che restano fuori di esso, bensì del soggetto con la sua conformazione a quelle. E se si chiede ad Occam, se si dà conoscenza intuitiva, badate, d'un oggetto irreale, egli, come più tardi Gregorio da Rimini ed altri occamisti, risponde che ciò non è possibile naturalmente, ma è ben possibile, cioè non implica contradizione, « de potentia Dei absoluta ». Ora quello che non implica contradizione e può essere realizzato dalla onnipotenza di Dio, è semplicemente possibile. Al compimento dell'atto conoscitivo non è dunque necessaria, assolutamente parlando, una realtà esterna, ma basta l'oggetto interno a questo che è appunto la cosa in quanto è conosciuta, cioè in quanto termina e specifica l'atto stesso del conoscere. Questa idea era destinata ad avere un importante sviluppo, ma non per opera di Occam, sibbene del francescano francese, Pietro d'Auriole.

VI

La « species » come oggetto dall'atto conoscitivo e la conoscenza del non esistente in Pietro d'Auriole.

Scrive il Michalski (74), parlando di Occam: « Una cosa appartiene in proprio al novatore di Oxford, ed è l'idea distruttiva che ebbe un'enorme influenza sugli spiriti nel secolo XIV, e che ricorre continuamente in Occam: Dio può produrre nel nostro spirito una conoscenza intuitiva, senza che l'oggetto di tale conoscenza sia realmente presente ai nostri sensi. In tal caso l'uomo diviene il trastullo d'un'illusione, in quanto crede che l'oggetto esista realmente e modifichi davvero i suoi organi. Questa affermazione di Occam era basata sul principio che Dio può produrre in noi per azione immediata tutto quello che abitualmente è prodotto a mezzo dell'essere creato. L'applicazione continua e imprudente di questo principio nel dominio del conoscere doveva inevitabilmente far nascere la diffidenza e lo spirito scettico tanto nella filosofia naturale quanto nella metafisica e nella teodicea, e fu uno dei fattori dissolventi introdotto nella sintesi scolastica di questo periodo ... ».

Nel qual giudizio vi sono due cose che non stanno: anzi tutto, il rammarico da parte dell'autore per la dissoluzione della sintesi scolastica; poi l'attribuzione di tutta la colpa a Occam.

(74) *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle* (estratto dal *Bulletin de l'Acad. polonaise des Sciences et des Lettres*, 1920), Cracovia, 1921, p. 9.

In realtà era accaduto quello che era inevitabile accadesse e che invano Tommaso ed altri avevano deprecato, che cioè la specie conoscibile, da mezzo del conoscere, qual si voleva che fosse, ne era diventata l'oggetto. E ciò deve essere accaduto assai presto se già Goffredo di Fontaines (75), nell'ultimo decennio del secolo XIII, combattè la tesi che Dio potrebbe immediatamente ridurre all'atto le potenze passive dell'anima senza i loro oggetti, e far sì che l'uomo veda « sine visibili ». Per questo maestro belga, la visione e il conoscere in generale sono costituiti da una relazione tra il soggetto conoscente e la realtà conosciuta fuori del soggetto, che la conosce per mezzo d'un atto d'assimilazione, sì che questa relazione non può esistere senza i due termini, e neppure Dio potrebbe realizzare ciò che è contraddittorio.

La stessa dottrina il francescano Pietro d'Auriole (76) attribuisce a Duns Scoto (« subtilis et modernus doctor »); ma sul vero pensiero di questo vi sono dubbi già vagliati dal Lychetus nel commento alle *Quaestiones quodlibetales* (77) e dal Bartoluccio (78). Checchè sia di ciò, nessun dubbio v'è sul pensiero dell'Auriole stesso.

Questi, sforzandosi di definire la conoscenza intuitiva, sì quella sensibile che quella intellettuale, e di distinguerla dalla conoscenza astrattiva, pone quattro condizioni che sono essenziali alla prima.

Prima condizione è la « rectitudo », in quanto per essa s'apprende l'esistenza dell'oggetto immediatamente, mentre la conoscenza astrattiva v'arriva « quasi arguitive ex causa vel effectu vel signo illius ... Ocularis autem notitia

(75) *Quodl.*, XII, q. 1 (*Les philosophes belges*, t. V, fasc. 1-2, Louvain, 1932, pp. 79-82).

(76) *Commentariorum in primum librum Sententiarum pars prima*. Roma, 1596, Prol., q. 2, a. 3, p. 25^a.

(77) Jo. Duns Scoti, *Opera*, t. XII, Lugduni, 1639, p. 336.

(78) *Ib.*, pp. 549 sgg. e specialmente p. 564.

non arguitive, sed directe et immediate transit super existentiam rei » (79).

Seconda condizione della conoscenza intuitiva è la « praesentialitas » dell'oggetto al soggetto che lo intuisce come presente a sè. Il modo come il francescano intende questa presenzialità, serve a gettar luce anche sulla prima condizione, ossia sull'immediatezza con la quale è intuito l'oggetto, e sulla natura di questo oggetto. Egli dice infatti dell'intuizione visiva: « Ocularis ... notitia fertur super praesens modo praesentiali, *immo et super absens modo praesentiali, sicut patet in ludificatis et in cunctis experientiis superius inductis* (80); quamvis enim obiecta sint absentia, si visio fit in oculo, ferretur super ea modo praesentiali, ut patet». L'oggetto dell'intuizione, insomma, non è la cosa nella sua realtà fuori di noi, ma la cosa *come appare al soggetto che l'intuisce come presente ad esso*. La parola *oggetto* ha quindi un doppio significato: ora indica la cosa nel suo essere reale posto fuori della coscienza, ora la cosa *in quanto appare al soggetto* che la conosce. L'Auriole è convinto che la cosa reale sia *causa effettiva* dell'essere apparente alla coscienza, ma non *oggetto intuito*; tanto vero che, sia naturalmente, come nelle illusioni, sia per un diretto intervento divino, si potrebbe dare, e talora si dà, conoscenza intuitiva dell'inesistente. Oggetto intuito è, per lui, l'« esse apparens » o « esse obiectivum ». Il che si vede anche meglio da quanto segue.

Altre due condizioni della conoscenza intuitiva, le quali potrebbero ridursi ad una sola, sono infatti l'« actuatio obiecti », da parte del soggetto conoscente, e la « positio existentiae », per cui l'oggetto apparente viene reificato e proiettato nella realtà fuori di noi, tanto se questa realtà c'è effettivamente, quanto se effettivamente non c'è:

(79) *Commentar. in primum lib. Sent.*, p. 27ª.

(80) Allude alle cinque esperienze ricordate prima (p. 25b-c); il che dimostra che per lui l'intuizione dell'inesistente non è soltanto una possibilità « de absoluta Dei potentia », ma un fatto anche nell'ordine naturale.

Tertia quoque conditio est *actuatio obiecti*: imaginatio namque quantumcumque feratur super actualitatem rei, ut dum imaginatur actualitatem eclipsis, non tamen transit modo actuativo, quasi ex vi sua ponat eclipsim in esse actuali. Ocularis autem notitia ita habet connexam actuationem, *quod obiectum facit apparere in sua actualitade, esto etiam quod actu non sit*, ut apparet in ludificatis.

Quarta vero conditio est *positio existentiae*, et quasi redit in idem. Ocularis enim notitia *res illas, quae realiter non existunt, facit apparere ut realiter existentes*.

Bene itaque dicitur, quod intuitiva notitia est cognitio directa, contra arguitionem; et quod est praesentialis, contra *modum* absentem quo imaginatio fertur etiam super res praesentes; et quod est actuativa obiecti et positiva existentiae, quoniam *realem existentiam et actualem positionem eius facit apparere, esto quod non sit* ...

Ex predictis itaque colligitur, in quo differunt abstractiva et intuitiva notitia, et quae est ratio utriusque. Sunt namque *duo modi apparitionis formalis, cum intellectio non sit aliud quam quaedam formalis apparitio, qua res apparet obiective*: sed una apparitione apparent res praesentialiter et actualiter et existenter in rerum natura, *sive sit sive non sit*; et hoc est intuitio; alia vero, sive res sit sive non sit, non apparet res praesentialiter et actuative et existenter in rerum natura, sed quasi modo imaginario et absente (81).

« Sive sit, sive non sit »: l'esistenza reale fuori dell'atto conoscitivo non è dunque necessaria, rigorosamente parlando, all'atto stesso del conoscere che ha in sè il proprio oggetto costituito dall'« esse apparens » e indipendente dall'« esse reale »:

Intuitiva notitia secundum realitatem absolutam est independens ab omni alio extra se formaliter, etsi effective dependeat a Deo et ab obiecto ...

Absolutum intuitivae notitiae ... non dependet ab obiecto nisi effective tantum (82).

(81) *Ib.*, p. 27.

(82) *Ib.*, p. 26.

E altrove, volendo stabilire contro Goffredo di Fontaines, contro Tommaso e contro Scoto, « quae sit formalis ratio per intelligere importata », stabilirà questa proposizione:

Ad intelligere actuale tria concurrunt: unum quidem quasi praevium, videlicet potentia obiecti in *esse apparenti*; aliud vero ut ad fundamentum, scilicet intellectus informatus *similitudine* (sequitur namque intellectum sic informatum *apparitio obiecti*); tertium vero ut complementum scilicet *apparitio*. Unde non est aliud concipere aliquid, nisi formare illud per similitudinem realem *existentem in intellectu*, formare, inquam, in *esse apparenti intellectui ipsi* (83).

Il francescano Filoteo Böhner (84) s'è sforzato di svalutare la dottrina sia dell'Occam che dell'Aureolo intorno alla conoscenza del non esistente, sostenendo che tanto per l'uno quanto per l'altro lo strano problema (strano per noi oggi) riguarda non il processo naturale del conoscere, ma la possibilità di un intervento miracoloso e soprannaturale da parte di Dio, che, nella sua onnipotenza, potrebbe suscitare nelle facoltà conoscitive la « similitudo » di una cosa inesistente. Ora ciò è vero per Occam, per Gregorio da Rimini e per altri, ma non per l'Auriole, il

(83) *Ib.*, dist. 35, a. 1, p. 756. Cfr. PREZIOSO, *l. c.*, pp. 323-325; v. anche dello stesso autore, *La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di P. Aureolo*, in *Studi Francescani*, XLVI, 1950, n. 1-2, pp. 25-28; R. DREILING, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole)* nei *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, XI, 6, 1913, p. 116; C. MICHALSCHI, *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, in *La Pologne au Congrès intern. de Bruxelles*, estratto, Cracovia, 1924, pp. 11-15; ID., *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, in *Bulletin de l'Acad. Polon.*, cit. 1925, pp. 91-22.

(84) *The notitia intuitiva of non-existens according to William Ockham*, in *Traditio*, I (1943), pp. 223-275. *Notitia intuitiva of non-existens according to the P. Aureoli*, in *Franciscan Studies*, VIII (1948), pp. 388-390, e in *Riv. di Filos. Neo-Scol.*, XLI (1949), pp. 289-307.

quale a sostegno della sua tesi adduce ben cinque casi di illusioni che di miracoloso non hanno niente (85). Ma, in ogni modo, miracoloso o no, il fatto di aver ritenuta possibile l'intuizione di un oggetto come presente, attuale ed esistente, senza che ad esso corrisponda niente, fuori della coscienza percipiente, ha servito a mettere in luce la natura dell'atto conoscitivo, alla consumazione del quale basta l'oggetto interno, l'« esse apparens », il fenomeno, direbbe Kant, mentre l'« esse reale », la cosa in sè, è un puro e semplice postulato, avente per base il metafisico principio di causalità. Infatti per l'Auriole, come abbiamo visto, la dipendenza dell'atto conoscitivo dalla cosa in sè (o da Dio) è soltanto causale, non formale. Per lui, « actus intellectus terminatur ad rem positam in esse formato et intentionali ac apparenti » (86).

(85) Alle quali si possono aggiungere le otto *experientiae* di illusioni, ricordate dall'Auriole *In I Sent.*, dist. 3, a. 1, p. 192.

(86) *Comm. in primum Sent.*, dist. 2, a. 3, p. 141^a. Cfr. PREZIOSO, *La teoria dell'essere apparente*, pp. 28 sgg.

VII

Dal fenomenismo dell'Auriole all'empirismo di Nicolò d'Autrecourt.

S'è parlato di concettualismo e di fenomenismo a proposito di questa dottrina dell'Auriole, come a proposito della dottrina kantiana. E in verità la distinzione fra l'« esse reale » e l'« esse apparens », fra la « cosa in sè » e la « cosa in noi », se da un lato svuota di essere il conoscere, dall'altro relega l'essere nel dominio dell'inconoscibile. Queste due conseguenze erano già state dedotte con logica serrata dalla dottrina dell'Auriole, ad opera di quel formidabile dialettico che fu Nicolò d'Autrecourt nelle sue dispute col francescano Bernardo d'Arezzo.

Di questo frate Bernardo abbiamo qualche notizia, raccolta da Nicola Papini nella sua *Etruria francescana* (87). Maestro in teologia, egli era provinciale dell'Umbria ai primi del gennaio 1330; poi lo fu delle Marche e finalmente per sei anni della Toscana. Morì a S. Gemignano il 5 ottobre 1342 durante un capitolo generale ivi tenuto, ed ivi fu sepolto. Dalla prima epistola che gl'indirizza Nicolò d'Autrecourt, s'apprende che lo stesso insegnava a Parigi « in scola Fratrum Minorum », leggendovi le *Sentenze*; s'apprende pure che una volta ebbe a tenere una disputa

(87) Vol. I, Siena, 1707, p. 11. A fra Bernardo d'Arezzo « ordinis Minorum, bacalario florentino », è indirizzata una lettera di Geri d'Arezzo, già morto nel 1339. R. Weiss, *Il primo secolo dell'umanesimo*, Roma, 1949, pp. 105 e 109.

presso i Domenicani, probabilmente di S. Giacomo (88). Dalla seconda « cedula » di condanna del maestro d'Autrecourt, s'apprende parimente che anche questi lesse le *Sentenze* « in scolis », cioè alla Sorbona (89), « contra Magistrum Bernardum de Aretia », col quale sostenne una o più dispute, col patto che non si dovesse ritener per evidente se non ciò che può ridursi al principio di contradizione, fissato da Aristotele nel IV della *Metafisica* (90). come suprema norma del vero (91). Queste dispute è verisimile che avessero luogo prima che Bernardo, lasciata Parigi, assumesse la carica di provinciale per l'Umbria.

Ma v'è un'altra cosa importante che si può ricavare dalla prima lettera di Nicolò a Bernardo, e cioè che molto probabilmente questi era stato alunno di Pietro d'Auriole a Parigi o altrove, o comunque ne aveva subita un'influenza decisiva. In quella lettera si legge infatti (92):

Legi enim in quadam scriptura, quam in scola Fratrum Minorum legistis et pro vera omni volenti habere concessistis, propositiones que secuntur. *Prima*, que ponitur a vobis I. Sentent. dist. 3, qu. 4, est ista: « Noticia intuitiva clara est, per quam iudicamus rem esse, *sive sit sive non sit* ». *Secunda* propositio vestra, que ponitur ubi supra, est talis « 'Obiectum non est, igitur non videtur', non valet consequentia; nec ista: 'Hoc videtur, ergo hoc est'; imo utrobique est falsa, sicut in hiis consequentiis: 'Cesar est in opinione, igitur Cesar est; Cesar non est, igitur Cesar non est in opinione' ». *Tertia* propositio ibidem posita est ista: « Notitia intuitiva *non requirit necessario rem existentem* ».

(88) J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt, sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, nei *Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalt.* VI, 2, 1908, pp. 2*-3* (Prima ep. ad Bern.).

(89) *Ib.*, p. 35*.

(90) T. c. 8, c. 4, 1005b, 6-33.

(91) Lappe, *l. c.*

(92) Lappe, p. 2*. Di solito le tre proposizioni di Bernardo qui riferite vengono messe in relazione con la dottrina occamistica. Ma J. R. Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt. A Study in 14th Century Thought.* Princeton University Press, 1948, ha capito che Occam è assai più guardingo di Bernardo (pp. 9-10).

Tutte e tre queste proposizioni esprimono il pensiero dell'Auriole, e non riguardano soltanto la possibilità che Dio, « de potentia absoluta », susciti in noi la notizia di un essere inesistente, bensì la natura della conoscenza intuitiva in se stessa, come si ricava dalla critica che immediatamente ne fa Nicolò d'Autrecourt. Il quale, da dialettico consumato, trae dalle affermazioni di Bernardo altre due proposizioni che il francescano non aveva il coraggio di trarre:

Ex istis infero unam propositionem *quartam*, quod omnis *apparentia* nostra quam habemus de existentia obiectorum extra, potest esse falsa, ex quo per vos potest esse, *sive obiectum sit sive non sit*; et unam aliam propositionem, que quinta est et talis est: « *In lumine naturali* non possumus esse certi, quando *apparentia* nostra de existentia obiectorum extra est vera vel falsa, quia uniformiter, ut dicitis, representant rem esse, sive sit sive non sit ».

L'espressione *apparentia nostra* contrapposta a *obiectum extra*, rivela all'evidenza che l'opinione professata da frate Bernardo è esattamente quella di Pietro d'Auriole, per il quale l'atto conoscitivo termina all'*esse apparens* delle cose e lascia fuor di noi l'*esse reale*. In questa logicissima deduzione del maestro d'Autrecourt è virtualmente contenuto tutto il suo pensiero, ed egli ne trarrà imperterrito e non senza qualche punta umoristica (come quando osserva che fra Bernardo con la sua dottrina dell'« essere apparente » non sarà mai certo, non solo che esistano il cancelliere dell'università e il papa, ma neppure della propria barba e della propria testa) tutte le più ardite conseguenze, scotendo dalle basi tutto l'edificio metafisico aristotelico.

Poichè l'errore di Bernardo come dell'Auriole è appunto questo: d'aver concesso che l'atto conoscitivo termina all'« esse apparens », e d'aver continuato ad attribuire alla mente umana la capacità di raggiungere l'« esse reale » fuori della coscienza, come causa effettiva dell'« essere apparente », riducendo a mera apparenza priva di vero essere ogni conoscenza. Anzi, sembra che Bernardo stesso,

in una disputa tenuta a Parigi nelle scuole dei Domenicani, per sottrarsi alle obiezioni mossegli, tendesse, come facevano l'Occam e, più tardi, Gregorio da Rimini, a limitare la conoscenza del non esistente al caso d'un intervento soprannaturale da parte di Dio:

Sed forte dicetis, prout michi videtur volebatis innuere in quadam disputatione apud Predicatores, quod, licet ex visione non possit inferri obiectum visum esse quando visio ponitur in esse a causa supernaturali vel conservatur ab ipsa, tamen quando posita est in esse a causis naturalibus precise, concurrente influentia generali primi agentis, tunc potest inferri (93).

Ma l'avversario gli preclude questa scappatoia: se dal fatto di vedere una cosa, non si può in qualche caso concludere all'esistenza reale di essa, in nessun caso si può concludere, con deduzione necessaria ed evidente, che essa veramente esista. Chi mi dice infatti che l'oggetto ch'io vedo è prodotto in me da un agente naturale e non da un agente soprannaturale?

Se soltanto l'« esse apparens » è l'oggetto formale del nostro conoscere, e l'« esse apparens » non coincide mai coll'« esse reale », ne segue che, non soltanto non siamo mai certi delle cose che son fuori di noi, ma nemmeno dei nostri propri atti, quali il nostro vedere, il nostro udire, il nostro intendere e perfino il nostro credere alle verità rivelate. Per sfuggire a questo radicale scetticismo, implicito nella tesi dell'Auriole e di Bernardo, e non diverso da quello pirroniano, maestro Nicolò c'informa d'essere stato condotto, nel corso delle sue dispute alla Sorbona, ad ammettere che noi siamo certi con evidenza degli oggetti dei nostri cinque sensi e dei nostri propri atti:

Et ideo ad evitandum tales absurditates sustinui in aula Sorbone in disputationibus, quod sum *certus evidenter de obiectis* quinque sensuum et de actibus meis (94).

(93) LAPPE, p. 3*.
(94) LAPPE, p. 6*.

Segno evidente che, in questi casi, l'oggetto del conoscere coincide per lui, come ha ben visto il Weinberg (95), con lo stesso atto conoscitivo. E in verità, non si può vedere senza vedere un colore, non udire senza un suono, e così di seguito. Di guisa che i colori, i suoni, gli odori, i sapori, le qualità tattili, con le loro variazioni, e l'atto stesso del vedere, dell'udire, dell'odorare, del gustare e del toccare sono i primi e immediati oggetti della nostra esperienza, per Nicolò d'Autrecourt esattamente come per i moderni empirio-criticisti. In tutti questi casi, « l'esse apparens » coincide con l'« esse reale », e non è possibile distinguere l'uno dall'altro.

E insieme alla realtà dei nostri atti e degli oggetti che ne sono il termine diretto, noi siamo immediatamente certi della « nostra anima », ossia di noi stessi come soggetti conoscenti e volenti. Ma ogni volta che tentiamo di spiccare il volo fuori dell'esperienza, non abbiamo altro mezzo per farlo tranne la deduzione logica. E questa ha le sue leggi universali e necessarie, rette dal supremo principio logico, che è il principio di contradizione. Non è possibile pensare, cioè affermare o negare qualcosa come certo ed evidente, se non in virtù di questo supremo principio logico che costituisce l'essenza stessa e la forza del pensiero, e regola l'articolarsi dei nostri ragionamenti, quando ragioniamo, il che non accade sempre: esso è, per usare ancora l'espressione kantiana, la forma a priori del nostro pensare, che dà a questo necessità e universalità. Il contenuto di cui questa forma si riempie, è la conoscenza intuitiva degli oggetti dei nostri sensi, il nostro stesso sentire, intendere, volere ed esistere. Il sapere è la sintesi, cioè questa esperienza organizzata nella forma del pensiero.

Dopo aver detto che la conoscenza intuitiva termina formalmente all'« esse apparens » delle cose, tanto Pietro d'Auriole quanto il confratello Bernardo ritengono sia consentito da questo passare all'affermazione dell'« esse reale »

(95) *O. c.*, pp. 11-12.

come principio effettivo dell'essere apparente, e con grande disinvoltura, come tutti gli aristotelici medievali, discutono ancora di materia e di forma come di costitutivi dell'essere corporeo, di sostanze e di accidenti, di cause e di effetti, di sostanze corporee e di sostanze separate che muovono i cieli, d'atto e di potenza, di moventi e di mossi, di semplici e di misti, aggirandosi entro gli angusti limiti del mondo metafisico aristotelico senza via d'uscita. Occam, è vero, richiamandosi da un lato al concetto cristiano dell'onnipotenza divina che ha fatto il mondo con un atto di libera volontà creatrice e può modificarne il corso e le leggi, e dall'altro alla sua teoria del valore puramente concettuale degli universali, aveva infirmato lo pseudo matematismo della fisica e della metafisica aristotelica. Ma soltanto Nicolò d'Autrecourt spinge la sua critica fino a sbarazzare il terreno dal principio di causalità e dal concetto di sostanzialità che sono i due pilastri sui quali poggia il sistema metafisico della natura congegnato da Aristotele.

Non privo d'ironia è quanto si legge in principio della seconda lettera a Bernardo: « La mia mente si riempirebbe davvero d'ammirazione per la vostra acutezza e profondità, se mi si dicesse che voi siete in possesso di una conoscenza evidente delle sostanze separate; e non solo se mi si dicesse, ma se io riuscissi poco a poco a crederlo; anzi, se potessi giudicarvi in possesso di una conoscenza certa non delle sostanze separate, ma anche solo di quelle congiunte alla materia ». Per giungere al possesso di così alte conoscenze, occorre un processo di logiche deduzioni che hanno per criterio supremo di verità il principio di contradizione, nel quale si risolve ogni nostra certezza ed evidenza. Orbene: posto il fatto dell'esperienza che noi abbiamo di una cosa, non se ne può inferire l'esistenza d'un'altra con quell'evidenza e certezza che derivano dalla risoluzione dell'inferenza stessa nel supremo principio logico. Il fatto di percepire le qualità che sono l'oggetto formale dei nostri cinque sensi, non autorizza a dedurre l'inerenza di queste qualità in una sostanza posta fuori della nostra esperienza.

E qui si noti il particolare linguaggio di cui Nicolò fa uso, senza di che non s'intenderebbe il significato dell'espressione « obiecta quinque sensuum ».

Notandum autem circa illud quod dictum est de esse obiectivo, quod per esse obiectivum intelligo illud esse obiecti quod habet quandam copulationem et indistinctionem cum actu, ita quod ubicumque ponitur actus, ponetur et illud obiectivum esse, ut cum quis in riparia existit in navi et videtur sibi quod ripa movetur (96); in quocumque poneretur talis actus videndi, veniret obiectum secundum tale esse. Item esse obiectivum multiplicatur esse subiectivo remanente uno, quia si sunt duo quorum unus intelligit obiectum clarius alio, non est idem quod uterque intelligit, ut probatum est supra (97).

E poco dopo:

Si quis ... intelligeret rem secundum esse subiectivum quod habet in se, non affirmaret plura praedicata de ipsa; et licet non cognoscamus illud esse subiectivum secundum quod est in se, sed solum secundum talia esse obiectiva, tamen affirmamus de istis esse obiectivis secundum quod supponunt vel accipiuntur pro illo esse subiectivo quod est unum in se (98).

Non è difficile intendere che l'« esse obiectivum » è l'essere che hanno le cose nell'atto stesso del conoscere, ossia le cose come sono in noi, insomma quello che è stato detto l'essere fenomenico. Invece, l'« esse subiectivum », per Nicolò d'Autrecourt, è l'inerenza delle proprietà da noi conosciute in un soggetto ignoto posto fuori di noi, che in

(96) Lo stesso esempio è la prima delle otto *experientiae* allegate da P. d'Auriole, *In I Sent.*, dist. 3, a. 1, p. 192b, per provare questa proposizione: « quod in actu [intelligendi] de necessitate res intellecta ponitur in quodam esse intentionali conspicuo et apparenti ».

(97) J. R. O'Donnell, *Nicholaus of Autrecourt*, nei *Mediaeval Studies*, I, 1939 (ediz. del *Satis exigit ordo*), p. 243.

(98) *Ib.*

definitiva è ciò che si disse « sostanza »; l'« essere soggettivo », insomma, è la cosa in sè, il noùmeno. È un capovolgimento del significato che queste espressioni avevano nella terminologia corrente. Essere soggettivo, nel linguaggio comune degli scolastici, era quello della « species » o « assimilatio ad rem » nel soggetto conoscente; essere oggettivo, invece, era la realtà conosciuta per mezzo della « species » o dell'« assimilatio ».

VIII

Negazione del principio metafisico della sostanzialità e della causalità. N. d'Autrecourt e D. Hume.

La critica alla dottrina delle « species intentionales », come mezzo per conoscere la realtà posta fuori del soggetto conoscente, non poteva arrestarsi a mezza strada, e doveva concludere fatalmente all'inconoscibilità della sostanza, della causa, insomma della cosa in sè. Della quale l'« esse subiectivum » di Nicolò d'Autrecourt non è più ormai che un pallido ricordo, sbiadita immagine di un mondo metafisico in procinto di dileguarsi dallo spirito umano.

Era il crollo completo dell'edificio pseudo matematico aristotelico:

Ex ista regula sic declarata cuicumque habenti intentionem infero quod numquam Aristoteles habuit notitiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo substantiam quamdam rem aliam ab obiecto quinque sensuum et a formalibus experientiis nostris ...

Ex his sequitur, placeat vel non placeat, ... quod Aristoteles in tota philosophia sua naturali et metaphysica vix habuit talem certitudinem de duabus conclusionibus et fortasse nec de una ...

Nunquam fuit alicui evidens, quod positis istis rebus apparentibus ante omnem discursum essent quedam alie res, utpote alie, que dicuntur substantie. Igitur sequitur quod de existentia earum non habeamus probabilem noticiam (99).

È un peccato che siano andate perdute ben sette delle nove lettere scritte da maestro Nicolò a frate Bernardo. Ma dall'elenco delle proposizioni censurate nella « prima

(99) LAPPE, pp. 12*-13*.

cedula » (100), è consentito d'intravedere quale doveva esserne il tenore. Negata la possibilità di dimostrare con evidenza la sostanzialità degli esseri posti fuori di noi, veniva negata ugualmente la possibilità di conoscere con certezza il rapporto causale intercedente fra cosa e cosa, anzi di conoscere l'esistenza e la vera natura del nostro intelletto e della nostra volontà, dei quali sperimentiamo agli atti (101). Hume, quattro secoli dopo, non andrà certamente più in là di quel che abbia fatto questo suo precursore del secolo XIV.

Ma a proposito di questo ravvicinamento di Nicolò d'Autrecourt a Hume, hanno certamente ragione coloro che osservano come i due pensatori riflettano la mentalità di due periodi assai diversi nella storia del pensiero. Non va nemmeno dimenticato che il filosofo e teologo della fine del medio evo protesta continuamente di aver fatto uso delle sue armi dialettiche « disputative et causa collationis » (102). Il p. O' Donnell (103) aggiunge anche che una cosa è negare la causalità, come avrebbe fatto il filosofo inglese, e un'altra cosa è il negare la possibilità di una dimostrazione evidente della causalità stessa, com'è il caso di Nicolò d'Autrecourt. Se non che questa distinzione a me par troppo sottile e priva di fondamento: chè Hume è tratto a negare la causalità proprio in quanto non riesce a dimostrarla, nè a dar ragione dell'origine di questa idea; a sua volta il filosofo medievale dal principio che, posta l'esperienza che noi abbiamo di una cosa, non se ne può

(100) LAPPE, pp. 31*-35*.

(101) LAPPE, p. 34*: « Item, eadem epistola (septima) dixi quod hec consequentia non est evidens: *a* est productum; igitur aliquis producens *a* est vel fuit (29) ». « Item, epistola nona ad Bernardum dixi quod iste consequentie non sunt evidentes: actus intelligendi est, ergo est intellectus; actus volendi est, igitur voluntas est (30*) ».

(102) LAPPE, pp. 34*-35*.

(103) *The Philosophy of Nich. of Autr. and his appraisal of Aristotle*, in *Mediaeval Studies*, IV, 1942, p. 125.

dedurre con evidenza l'esistenza d'un'altra cosa, è condotto implicitamente a negare che vi debba esser tra le cose un necessario rapporto di causalità.

Ma poi non va nemmeno svalutato troppo il giudizio che i censori pontifici portarono sulle dottrine di lui, dichiarandole ora false secondo la filosofia, ora apertamente eretiche secondo la fede, e qualcuna perfino blasfema e scandalosa. Questi teologi sapevano troppo bene quanto s'era dovuto sudare durante tutto un secolo, dai tempi di Filippo Cancelliere e di Giovanni della Rochelle al 1340, per riuscire a metter d'accordo la filosofia aristotelica col dogma cristiano, contro la tenace resistenza degli averroisti « magis triumphati quam victi ». Ed ora, dopo tanta fatica e tanti sapienti accorgimenti concordistici, essi avrebbero dovuto rassegnarsi a veder crollare l'edificio filosofico-teologico con tanta sapienza costruito sulle mobili sabbie di uno pseudo matematismo, che cedevano alle infiltrazioni d'una dialettica audace e consequenziaria. Il crollo fu evitato per allora dal sollecito intervento delle autorità ecclesiastiche nel rintuzzare con esemplari condanne tanto ardire, e dall'impulso sempre più vigoroso dato al tomismo che sembrava aver, meglio d'ogni altro sistema, realizzato il perfetto accordo della fede cristiana con la filosofia aristotelica.

Ma la ragione vera perchè la dottrina del filosofo d'Autrecourt doveva restar sepolta per alcuni secoli sotto il peso di quelle condanne, fu un'altra. In fondo, quand'egli asseriva che certe tesi aveva sostenuto « disputative et causa collationis », non usava d'un'astuzia volpina, come sospettarono i suoi giudici (104), ma era quasi sincero. A fil di logica, per essere veramente coerente con le sue premesse, egli avrebbe dovuto ignorare ogni realtà al di là della consapevolezza di sè e dell'« esse obiectivum » delle cose nell'atto conoscitivo, e costruire il proprio mondo sulle

(104) LAPPE, p. 39*: « His tamen fecit excusationem vulpinam ... ».

basi della pura esperienza ordinata per mezzo del pensiero logico e liberata da ogni elemento metafisico.

— Sarebbe finito — dirà taluno — in un assoluto fenomenismo e soggettivismo.

— Non lo credo. Il fenomenismo, il soggettivismo e tutte le forme di scetticismo non hanno senso se non là dove la realtà è stata sdoppiata, all'« esse apparens » è stato contrapposto un preteso « esse reale », all'« esse obiectivum » un inconoscibile « esse subiectivum », alla cosa com'è conosciuta da noi la misteriosa « cosa in sè ». Liberata dai vani fantasmi della metafisica, l'esperienza riacquista per incanto la sua freschezza, la sua vivace e infinita originalità nella vita inesauribile dello spirito, della quale la fede nella rivelazione divina è la più alta espressione. Ed il sapere umano, costruito sull'esperienza, nello sforzo di sistemarla per mezzo delle leggi logiche che costituiscono la natura stessa del pensiero, è veramente sapere universale, poichè l'universalità del sapere e della scienza non è altro che la intrinseca necessità onde una affermazione scaturisce da un'altra affermazione, un pensiero da un altro pensiero, al di là d'ogni oscuro e capriccioso sentimento d'interesse o di paura.

Ma bisogna riconoscere che maestro Nicolò non si mantenne fedele, fino all'estreme conseguenze, alle premesse da lui stesso poste; chè, dopo avere affermato l'impossibilità di conoscere, con evidenza risolubile nel supremo principio logico, la sostanza e la causa, accanto all'« esse obiectivum » lasciò sussistere, senza nessuna giustificazione, l'« esse subiectivum » delle cose, che, in definitiva non era altro che l'« esse reale » di Pietro d'Auriole, postulato al di là dell'« esse apparens », e avvolto appena da un più denso velo di nebbia, che l'Autrecourt pretendeva timidamente di diradare per mezzo di ragionamenti probabili.

A questa sua mancanza di fedeltà alle leggi logiche da lui pur con tanto vigore affermate, si deve se il crollo dell'edificio metafisico dell'aristotelismo fu ritardato d'oltre due secoli, e se la sua critica restò senza influenza apparente sullo sviluppo del pensiero successivo.

IX

Il « malin génie » di Cartesio e le origini della filosofia moderna.

È vero ad ogni modo che nel pensiero occamistico e nella critica di maestro Nicolò d'Autrecourt, ben più che nel pensiero umanistico, vanno ricercate le origini della filosofia e della scienza moderna.

È diventato un luogo comune, nella storia della filosofia, quello di sopravvalutare il concetto umanistico della « dignitas hominis » sul quale insistono taluni pensatori del Quattrocento e dei primi anni del Cinquecento, quasi che il concetto dell'uomo, considerato specchio dell'universo, « nexus » o « copula mundi », « creatura pubblica » ecc., preludesse alla rivoluzione kantiana che sposta il centro della speculazione filosofica dall'universo all'uomo. In realtà si tratta in gran parte di lucubrazioni retoriche le quali non fanno altro che amplificare il vecchio e metafisico concetto dell'uomo-microcosmo, sintesi e compendio del macrocosmo. Vecchio concetto metafisico, dicevo, perchè la dignità attribuita all'uomo, posto « in orizonte aeternitatis et temporis », è appunto quella di rispecchiare l'universo che gli è opposto, lo trascende, lo schiaccia. Tutt'al più si potrebbe scorgere, in quelle retoriche declamazioni, un tentativo di avvicinare l'uomo a Dio, sollevandolo dal depresso luogo che occupa nella natura, per mezzo della dottrina teologica dell'incarnazione. Ma si tratta sempre di speculazioni metafisiche di scarsa consistenza gnoseologica.

Se vogliamo risalire davvero alle origini nella filosofia moderna, bisogna saltare a piè pari il periodo umanistico

e ritornare ai teologi della prima metà del secolo XIV, agli occamisti, a Pietro d'Auriole, a Nicolò d'Autrecourt (105). Costoro non si sono più chiesti se esiste o non esiste Dio, se l'anima è immortale o no, se l'anima è forma o non è forma dell'uomo, se l'universo è finito o infinito; ma hanno sottoposto a revisione critica il valore logico degli argomenti coi quali s'era preteso d'aver dimostrato all'evidenza e l'esistenza e infinità di Dio, e l'immortalità dell'anima, e la sostanzialità degli esseri e il rapporto tra la causa e l'effetto, e l'impossibilità d'un numero e d'una grandezza infinita, e via di seguito.

E in particolare essi si posero il problema delle illusioni della conoscenza intuitiva, e fu riconosciuto che almeno Dio « de potentia absoluta » potrebbe illuderci suscitando in noi la visione di una cosa inesistente. Taluni, è vero, osservarono che questo sarebbe sconveniente alla

---

(105) Nel volume *L'umanesimo italiano*, Bari, Laterza, 1952, p. 9, E. Garin mostra qualche sorpresa per questa affermazione, e osserva « che la scienza di Leonardo e di Galileo si maturò proprio in quel secolo che converrebbe saltare a pie' pari ». Se non che della scienza di Leonardo e di Galileo i precursori è più facile additarli, e sono stati additati, fra i nominalisti e i *calculatores* del sec. XIV, che non fra gli umanisti. Eppoi se questa scienza ha sostituito all'interpretazione finalistica e pseudomatematica della natura un'interpretazione matematica, essa non risolve, e in fondo neppure si pone, il problema di cui qui si parla, che è quello critico del rapporto da stabilire fra soggetto e oggetto, e che è appunto il problema centrale della filosofia moderna. Alla soluzione di questo problema non mi consta che Leonardo e Galileo abbiano molto contribuito; e la loro stessa concezione matematica della natura s'è rivelata al pensiero filosofico moderno aver piuttosto un significato pratico ed economico, che non un vero fondamento gnoseologico. Del resto, non mi sono mai sognato di svalutare il contributo degli umanisti al rinnovamento della cultura classica e delle scienze filologiche e storiche; ma ho inteso oppormi a quella concezione storiografica che da un pezzo vien gonfiando il mito dell'umanesimo, sino a farne il principio propulsore del grande rinnovamento del pensiero e del costume nel cinquecento. Ci vuol altro che lo spirito dell'umanesimo per spiegare Machiavelli!

somma perfezione di Dio che è verità assoluta. Ma non mancarono teologi che superarono anche questo scrupolo. E Gregorio da Rimini (106), il quale si pone il quesito « Utrum deus posset dicere falsum », c'informa che un dottore contemporaneo, che pare sia Fitz-Ralph, membro del Balliol College a Oxford (l'Hibernicus o Syrensis dei marginalisti), sosteneva:

Quod non solum Deus posset dicere falsum, sed etiam alium per se directe fallere et decipere, quia omnem rem quam Deus potest facere mediante causa secunda, potest immediate per se ipsum. Hoc patet per articulum omnipotentiae et communem concessionem theologorum. Sed dictum falsum atque error et deceptio sunt quaedam res, quas potest Deus mediante causa 2ª causare. Ergo hoc potest per seipsum. Sed causare errorem est decipere. Ergo etc.

Nè pare che questo teologo oxoniense si contentasse di asserire una mera possibilità logica, poichè per dimostrare la maggiore del suo sillogismo ricorre ai fatti:

Maior patet: nam *de facto Deus frequenter legitur hoc fecisse,* sicut patet de filiis Israel qui, *iubente Domino,* petierunt ab Aegyptiis vasa argentea, quasi reddituri, cum tamen reddituri non essent. Tertio *Regum,* cap. ult., legitur dixisse Dominum: ' Quis decipiet Acaab? Et egressus spiritus mendax... Et Dominus dixit: Decipies et prevalebis, egredere et fac ita ' (107).

Peccato che Machiavelli non conoscesse questi testi sacri, o non se ne sia ricordato: altrimenti ne avrebbe certo adornato i suoi scritti. E un altro teologo di Oxford, il francescano Giovanni di Rodington, autore anch'egli di uno *Scriptum super Sententias* intorno al 1340, postosi il problema, allora di grande attualità, « Utrum ex principiis naturalibus aliquis possit habere certam cognitionem de aliqua veritate » (108), e stabilito in quanti modi la ragione umana può avere conoscenza certa ed evidente di una cosa, sostiene anch'egli non darsi errore intorno all'oggetto proprio dei nostri sensi, per il fatto che il sentire per se stesso non implica alcun giudizio, e soltanto il giudizio può esser vero o falso, come insegna S. Agostino; posson bene ingannarsi i così detti « sensi giudicativi », come l'immaginazione e l'estimativa, e anche l'intelletto; ma con ciò non è detto che all'errore di questi sensi debba seguire un errore anche della ragione, la quale anzi spesso corregge gli errori dei sensi. Se non che il grado di certezza che l'intelletto umano può raggiungere non è mai tale da escludere ogni dubbio, per la ragione che Dio e il diavolo potrebbero farci apparire una cosa in modo diverso da quel che è in realtà:

(106) *Lectura sup. Sent.*, I, dist. 42-44, q. 2, a. 2. Venetiis, 1532, f. 149^{vb}.

(107) Greg. da Rimini, *l. c.* Tutto questo ed altro si legge nelle *Quaestiones super libros Sententiam* di Fitz Ralph (Ricardus Redulfus) nel Cod. Vat. lat. 11517, f. 43$^{ra/b}$.

Item, 4ª conclusio est, quod intellectus non potest naturaliter scire aliquid, quin possit dubitare se scire illud. Et capio aliquid quod dicis sciri a te ipso; sed illud quod dicis sciri a te ipso non est sicut concipis; ergo non scitur a te. Consequentia est bona, et antecedens est tibi dubium; ergo consequens non est a te negandum. Quod antecedens sit dubium, probatur, quia deus facit tibi unam rem apparere aliam; ergo illud non est sicut concipis. Et hoc antecedens est tibi dubium et consequentia bona; ergo consequens non est a te negandum. Quod autem deus possit facere unam rem apparere aliam probatur: non minoris potentie est deus quam dyabulus vel ioculator; sed isti faciunt apparere quod non est, et unam rem esse aliam; ergo deus potest facere quod appareat homini quod homo non sit substantia et huiusmodi, et quod homo non sit homo (109).

Giovanni di Rodington prevede l'obiezione: se Dio potesse illuderci, egli potrebbe ingannarci. Molti, egli os-

(108) Cod. Vat. lat. 5306, *Scriptum super primum Sententiarum secundum fratrem* Johannen Roditon, fol. 70^{vb}. Vedi *Appendice*.

(109) *Ib.*, f. 70^{vb}.

serva, concedono il rigore logico di questa conseguenza; tuttavia essa non regge. Il giocoliere non inganna nessuno; anzi ci diverte e noi lo ammiriamo per la sua bravura. Illudere non è sempre ingannare: solo chi ci illude per procurarci un male, si dice che c'inganna:

Dicitur quod si deus potest ludificare, igitur deus posset decipere hominem. Et accipitur vel conceditur conclusio a multis; tamen nego conclusionem istam et dico quod non sequitur, quia deus nullum hominem decipit ... Et quando dicitur: 'facit rem apparere sicut ioculator', respondi potest quod hoc nomen 'decipere' non dicit precise causationem talium, sed implicativum [est] quod ille qui decipit intendat aliquod malum; et quia deus non potest intendere aliquod malum, ideo non potest decipere.

Certo, attribuire a Dio la parte di giocoliere e d'illusionista, e tanto peggio quella di ispiratore di machiavellici suggerimenti, doveva parere estremamente ardito e offensivo delle pie orecchie. Ma quello che non s'addiceva a Dio, non sconveniva invece al diavolo, il cui nome cominciò a farsi da taluno giusto a proposito di questi delicati problemi intorno all'evidenza del conoscere e alle illusioni cui l'uomo va soggetto.

Il diavolo, come diceva frate Catalano, è sempre stato ritenuto « bugiardo e padre di menzogna ». E i teologi che trattavano il delicato argomento della certezza del sapere umano, eran perfettamente al corrente del suo potere, delle sue arti, dei suoi raggiri, e lo tenevano d'occhio, onde sventarne le trame. Conoscerebbe assai poco la storia del cristianesimo, chi ignorasse la parte che in essa spetta all'angelo ribelle e alla sua intraprendente consorteria. Quando i teologi che gli avevano perfino dedicate speciali trattazioni, toccavano delle conoscenze illusorie, come avrebbero potuto dimenticare le forme bizzarre sotto le quali lo spirito maligno s'era mostrato a S. Antonio Abate, e le storie dei succubi e degli incubi, e i notturni convegni delle streghe cui si prestò fede fino al Settecento? Anzi nel Quattrocento, quasi non bastassero le leggende cristiane

intorno alle apparizioni e alle illusioni diaboliche, si tiraron fuori anche i cacodemoni del *De abstinentia* di Porfirio. E un teologo di Taverna in Calabria, che scrisse nel 1582 un'opera sulla natura dei diavoli, ci racconta con molta serietà, come fu tribolato di notte nel suo letto, per molto tempo, da un efialte che strisciava sul suo corpo soffocandolo, finchè una volta non riuscì ad agguantarlo con le sue mani, viscido e molle come gli parve che fosse, e puzzolentissimo (110).

Ora tutte queste storie d'illusioni diaboliche e di visioni meravigliose parevano fatte apposta per compromettere, anzi annullare la certezza della nostra esperienza. Sbucando fuori dal suo nascondiglio metafisico ove s'era preteso di confinarlo, il diavolo prendeva dei teologi la sua più amena vendetta, insinuando loro il sospetto che tutto il mondo metafisico, da essi costruito sul fondamento

(110) Ioannis Laurentii Ananiae, Tabernatis theologi, *De natura daemonum*, Napoli, 1582 (ristampato poi nel *Malleus melaficarum*, t. II, parte II, Lione 1669, alla quale stampa mi riferisco), lib. III, c. 18, p. 56: « Quod enim certum verumque esse vel ipsi nequam spiritus demonstrant, ex sulphure ac tetro illo, quem evanescendo post se relinquunt, odore, uti *saepenumero a multis expertum est, mihique ipsi haec scribenti in somno rei huius facere periculum datum est.* Vera profecto et *experta* profero: dum enim nocte quadam ab Incubo magna difficultate ac gravedine apprimerer, manu quasi quiddam molle comprehendisse visus sum, quo experrefactus mirum in modum hunc tetrum odorem percepi, ut graviorem vix tanquam (*leggi*: unquam) vel Puteolis expertus sim, totumque biduum post, nares emungendo, eiusmodi odorem gravedine me afflari contingit ». *Ib.*, c. 21, p. 60 (ove si parla di certi Incubi piccoli e freddi): « mihique ipsi, quatuor abhinc annis Neapoli agenti, usu venit, qui dum sub auroram mirum in modum ab hoc phantasmate comprimerer, manu extensa, qua tanto me pondere levarem, spectrum tetigi, quo nihil algidius nunquam sensi ». Cfr. *ib.*, lib. IV, c. 27, p. 103, ove il nostro teologo ci fa sapere che questo spirito maligno era un efialte, e come ne fu liberato grazie ad una pozione somministratagli da Gian Battista Carpanzano « iurium doctor eximius ». Su questo G. Lorenzo d'Anania, autore anche de *La universal fabrica del mondo*, Napoli, 1573, vedi Vito G. Galati, *Gli scrittori delle Calabrie*, vol. I, Firenze, Vallecchi, 1928, pp. 142-143.

di quello aristotelico, potesse essere una sua illusione, come quella dei succubi e degl'incubi e delle bizzarre visioni di S. Antonio Abate o di frate Ruffino, per far dileguare le quali basta un segno di croce o le parole di scongiuro suggerite al suo fraticello da S. Francesco.

Tutto questo che vado dicendo non è scherzo, badate, ma una pagina di autentica storia della filosofia non a tutti sufficientemente nota, forse. Non mi ricordo infatti d'aver letto che le origini del dubbio cartesiano nella sua forma esasperata o iperbolica, qual s'incontra alla fine della prima delle *Meditazioni*, vadano cercate nelle discussioni che s'erano accese nelle scuole teologiche a Parigi e a Oxford durante il secolo XIV. Eppure tutti possono leggere questo tratto che avrebbe potuto essere scritto o sottoscritto da più d'uno dei teologi che ho ricordato:

Verumtamen infixa quaedam est menti *vetus opinio*, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere? Imo etiam, quemadmodum iudico interdum alios errare circa ea quae se perfectissime scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties duo et tria simil addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest? At forte noluit Deus ita me decipi; dicitur enim summe bonus ...

Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed *genium aliquem malignum*, eundenque summe potentem et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit (111).

Quando Cartesio, che alla Flèche aveva studiato la filosofia scolastica, scriveva queste cose, eran già stati divulgati per le stampe gli scritti che abbiamo ricordato,

(111) *Oeuvres de* DESCARTES *publiées par* Ch. Adam *et* P. Tannery, t. VII, Paris, 1904, Med. I, p. 21 sgg.

dell'Auriole, di Occam, di Gregorio da Rimini e di altri (112). Ma anche a supporre che egli non ne avesse avuto conoscenza diretta, molte cose egli deve avere udito dalla viva voce degli insegnanti. La struttura analitica della sua mente ha un'impressionante simiglianza con quella di questi teologi, che, tre secoli prima, s'eran posto il problema dell'evidenza, come unico criterio della certezza, e prima di lui l'avevan risolto in modo da non cedergli il passo, su molti punti, e, su altri, da correrglì innanzi fino a raggiungere Hume e Kant.

(112) Nelle seconde obiezioni (*Oeuvres*, ed. cit., VII, p. 125) si legge: « Quarto, Deum negas posse mentiri aut decipere, cum tamen non desint Scholastici qui illud affirment, ut Gabriel [Biel, occamista], Ariminensis [cioè Gregorio da Rimini, v. sopra, pp. 41 e 62], et alii ... ».

X

In che consiste l'universalità del sapere umano.

È stato chiesto se « può l'uomo formulare verità universali ». La filosofia antica e medievale ha oscillato sempre fra lo pseudo matematismo platonico-aristotelico e le varie forme di fenomenismo-scettico, senza che l'una o l'altra tendenza riuscisse mai ad affermarsi in modo definitivo e incontrastato; chè, mentre la dottrina socratica del concetto universale pareva aver trionfato del soggettivismo fenomenistico, lo scetticismo risollevava la testa più baldanzoso, giustificato dal dualismo che s'annidava in essa e che mai era stato veramente debellato.

Eppure nella posizione scettica l'uomo non può fermarsi, se non rinunziando a pensare. Finchè l'uomo pensa e giudica, lo fa secondo la legge del pensiero, deducendo nuovi pensieri da pensieri logicamente precedenti e ordinando la propria esperienza nel sistema compatto della ragione. Anche i pirroniani che affermavano la verità essere acatalettica, asserivano che questa era per loro la sola verità; e bene a ragione S. Agostino li incalzava: « Si veritas non est, ergo veritas est ». In questa logica necessità, in questa intrinseca coerenza consiste l'universalità del pensiero che non tollera la contradizione.

— Ma l'uomo va soggetto ad errare. — L'uomo sì, ma la ragione no; l'uomo erra solo quando sragiona; e sragiona tutte le volte che non segue la legge del pensiero, quando cioè afferma come certo quello che certo non è,

sia perchè prevenuto da « idola » e interessi sentimentali, o semplicemente per pigrizia, per disattenzione e per avventatezza. La ragione che s'attiene con rigore alle leggi della logica è infallibile, e le affermazioni ottenute con rigore logico sono universali e necessarie.

Ma l'errore ha anch'esso la sua funzione nello svolgimento del pensiero umano, come problema da risolvere e ostacolo da superare. E il pensiero si svolge e s'afferma soltanto nella lotta con l'errore e nella critica degli « idola »; sì che la sua natura è quella di conquistare faticosamente se stesso attraverso il dubbio: il dubbio che nasce, a guisa di rampollo, a piè del vero, e che « a sommo pinge noi di collo in collo ».

Ora la critica dell'errore consiste nella risoluzione via via di ogni nostro giudizio nell'evidenza del supremo principio logico, che governa il sistema di tutti i nostri giudizî in un tutto coerente e intollerante della contradizione. Ogni volta che s'afferma quello che si pretende sia di là dalle leggi logiche, si cade nel mitologico, nel fantastico, nell'irrazionale. Andar fuori di sè, in buon italiano significa avviarsi verso il manicomio. Per guarire della demenza non c'è che questo rimedio: ritornare in sè, affidandosi alle leggi della logica e affermando come certo solo quello che ci appare evidente e di cui non si può pensare il contrario; il che significa ritornare al principio aristotelico della coincidenza del pensato con l'atto del pensare, e cacciar via le illusioni di Satana, di cui fu vittima Cartesio, con l'efficace scongiuro suggerito da S. Francesco a frate Ruffino.

APPENDICE

Il dubbio iperbolico e Giovanni di Rodington

Il dubbio più grave formulato da Cartesio, nella prima delle sue *Meditazioni* e altrove, non è quello che concerne l'esistenza di un mondo fisico fuori di noi, ossia di là dalla rappresentazione che ce ne facciamo, bensì quello che noi siamo stati fatti in modo che, comunque ragioniamo, anche di cose che ci paiono evidentissime, come quando affermiamo che 2 + 3 fanno 5, possiamo sempre errare, senza speranza di raggiunger mai la certezza. Ed è dubbio insolubile, nei termini nei quali l'ha posto Cartesio, perchè fondato sull'illusione metafisica e acritica che il soggetto umano che pensa e ragiona non abbia in sè la norma e il fondamento primo del suo pensare e ragionare; di guisa che gli stessi principii logici del raziocinio umano sono appena l'ombra d'una verità immutabile che è infinitamente lontana e trascendente. Così è accaduto a Cartesio che, mentre s'era proposto di fondare un metodo rigidamente matematico che avesse come principio il criterio dell'evidenza intrinseca, ha finito per fondarlo su un atto di fede nella somma veracità di Dio: « At forte noluit Deus ita me decipi; dicitur enim summe bonus ». Va bene che egli cercherà poi di giustificare con un ragionamento razionale quest'atto di fede; ma senza quest'atto di fede, il suo ragionamento non varrebbe nulla.

Anche S. Agostino (1), dopo avere affermato che la verità non va cercata nelle cose mutevoli fuori di noi, bensì « in interiore homine », aveva soggiunto: « Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum; sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te trascendere; illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur ». Ma S. Agostino non fa mistero di que-

(1) *De vera relig.*, cap. XXIX, 72.

sto intimo contatto della mente umana, nella sua parte più intima e segreta, con la luce vera « quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » (2), e che « in interiore homine habitat ». E non ne fecero mistero gli agostiniani del medio evo, e segnatamente quei maestri francescani che dalla dottrina agostiniana dell'illuminazione divina traevano lo spunto per svalutare la gnoseologia aristotelica e la ragione umana a vantaggio della rivelazione e della fede. Su questa via s'era messo Ruggiero Bacone che faceva discendere tutto il sapere umano da una primitiva rivelazione, cui è subordinata la filosofia; la quale è cosa perfettamente inutile, ove sia sottratta al controllo della fede e non serva a ricostituire la sapienza rivelata da Dio a Adamo, e dipoi offuscata dal peccato, frantumata, dispersa e inquinata da infiniti errori.

Un altro agostiniano contemporaneo di Bacone, Enrico di Gand, maestro di teologia a Parigi nel 1277, s'era posto il problema della certezza e ne aveva dato questa soluzione. L'uomo con le sole sue forze, e grazie all'influsso generale che l'intelletto divino esercita su tutte le creature intelligenti, può conoscere con certezza tutto quello che consta sia per la testimonianza altrui, sia per la testimonianza dei nostri sensi, sia per forza di ragionamento. Ma questa conoscenza, ottenuta dall'uomo con le sole sue forze, se raggiunge quel grado di certezza che deriva dal percepire il fatto dell'esistenza, non raggiunge il tipo ideale ed eterno di ogni cosa, ossia, diremmo noi, la ragione prima ed assoluta del fatto. E ciò per tre motivi: primo, perchè le cose del mondo esterno ci appaiono mutevoli e caduche; secondo, perchè mutevole e soggetta ad errore è anche l'anima umana; terzo, perchè la rappresentazione che noi ritraiamo dalla realtà, cioè la *species* o *intentio*, per se stessa può rassomigliare al vero come al falso (3). Ad un sapere veramente assoluto, che attinga la ragione immutabile ed eterna di tutto quello che empiricamente conosciamo coi nostri mezzi (senso ed intelletto), all'uomo non è concesso di giungere senza una speciale illuminazione divina: « Ad talem cognitionem divini exemplaris homo non potest attingere ex puris naturalibus sine speciali illustratione » (4); « «Homo ex puris naturalibus

(2) *Ib.*, 73 *Cfr. Ioan.*, I, 9.
(3) *Summa theol.*, I, art. 1, q. 2, nn. 11-22.
(4) *Ib.*, n. 20.

attingere non potest ad regulas lucis aeternae, ... sed illas Deus offert quibus vult et quibus vult substrahit » (5). Senza questa illuminazione speciale e gratuita, nessuna certezza che escluda veramente ogni dubbio: « Absolute ergo dicendum, quod homo synceram veritatem de nulla re habere potest ex puris naturalibus eius notitiam acquirendo, sed solum illustratione luminis divini; ita quod, licet in puris naturalibus constitutus illud attingat, tamen illud ex puris naturalibus attingere non potest, sed libera voluntate quibus vult seipsum offert » (6).

Combattuta espressamente da Duns Scoto (7), questa dottrina del teologo di Gand trovò invece un deciso sostenitore nel francescano inglese Giovanni di Rodington, del quale abbiamo fatto cenno di sopra (8).

Questi distingue un triplice grado di certezza: il primo consiste nel trarre una conclusione con maggiore evidenza della sua contradittoria, come avviene nelle dimostrazioni dei filosofi; il secondo, che è proprio dei ragionamenti matematici, consiste nel dedurre conclusioni che appaiono di tale evidenza che non si può pensare il contrario, a condizione però che chi le trae sia persuaso di non aver commesso errori di ragionamento; il terzo grado di certezza si ha quando una conclusione appare evidente e necessaria, senza che insorga alcun dubbio di possibili errori nella deduzione di essa. E' chiaro che vera e assoluta certezza è soltanto quella del terzo grado. Ma ad essa l'uomo non può giungere « ex puris naturalibus », senza una speciale illuminazione divina: che è appunto la tesi tipica di Enrico di Gand, rifiutata da Duns Scoto.

Nella difesa che assume della tesi del gandavese contro il Dottor sottile, il Rodington è indotto a servirsi degli argomenti messi innanzi da Pietro d'Auriole, da Bernardo d'Arezzo e da Occam a proposito della possibilità della conoscenza intuitiva del « non esistente » e di tutte le illusioni cui lo spirito umano va soggetto, e che l'Auriole aveva elencate non soltanto come possibili, ma come reali e frequenti (9), sì che senza una speciale illuminazione

(5) *Ib.*, n. 26.

(6) *Ib.*, n. 27.

(7) *Oxon.*, I, dist. 3, q. 4, a. 2, nn. 7-8 (*Opp.*, ed. Wadding, pp. 480-481).

(8) V. sopra, pp. 62 sgg.

(9) V. sopra, p. 44.

la stessa certezza delle deduzioni matematiche è scrollata dalle fondamenta, nè più nè meno come nel dubbio iperbolico cartesiano.

Cartesio non parla di illuminazione speciale, come Enrico di Gand e come Giovanni di Rodington; ma come questi svaluta la certezza del « cogito », della quale postula un fondamento fuori e al di sopra della mente umana.

* * *

La *quaestio* che qui di seguito pubblichiamo è tratta dallo *Scriptum* o *Lectura super primum Sententiarum* (dist. III, q. 3) esistente nel Cod. Vat. lat. 5306, f. 70ra-72^{vb}, nel Cod. 1552 [11578] della Bibl. Royale di Bruxelles, f. 52^{rb}-54^{rb}, e nel Cod. del Grand Séminaire di Bruges, 41/133, fol. 52^{vb}-58^{rb}, studiati da Joseph Lechner, nelle *Franziskanische Studien,* XXII, 1935, pp. 232-234. Quest'ultimo codice non è stato veduto da me, che mi sono attenuto al Vaticano (indicato con la lettera V) e alle fotografie del Bruxellese (indicato con la lettera B), procuratemi dall'amico prof. Maurice Giele, dell'Institut St. Louis di Bruxelles. Questi due codici sono così strettamente apparentati fra loro, da potersi ritenere che uno derivi dall'altro, poichè hanno solo leggerissime divergenze, che si spiegano agevolmente colla difficoltà incontrata dall'uno o dall'altro amanuense nel decifrare alcune abbreviazioni. Comune all'uno e all'altro codice è l'importante omissione d'un lungo tratto della *prima conclusio,* e di alcune righe del principio della *secunda conclusio* (B. f. 53ra; V. f. 70^{rb}). Ma un possessore di B ripara all'omissione trascrivendo a pie' di pagina, da un altro codice che non so se sia quello di Bruges o un altro a noi sconosciuto, il lungo tratto omesso, che nella nostra edizione è stampato tra parentesi quadrata.

Alla *quaestio* da noi edita ne precede un'altra: « Utrum ante omnem actum intelligendi sit ponere speciem primam in intellectu » (Lechner, p. 237), importante specialmente per undici brevi *dubia* intorno all'atto conoscitivo. Così il *quartum dubium* verte sul problema « si visus potest habere actum rei non existentis »; il quinto sul problema « si visio gignatur ex vidente et visibili », ove si pone in rilievo l'attività del soggetto senziente nella produzione dell'atto del sentire (B. f. 52 ^{rab}; V. f. 69ra).

(V., f. 70ra; B., f. 52vb). Tertio queritur circa istam distinctionem, *utrum ex principiis naturalibus aliquis possit habere certam cognitionem de aliqua veritate.*

Quod non, quia sequitur: omnes sensus decipiuntur; ergo intellectus fallitur. Antecedens est possibile; consequentia est bona.

Contra: multa sunt demonstrata naturaliter esse vera; ergo propositum.

Hic primo recitabo errores quorumdam philosophorum; 2° ponam quandam distinctionem ad propositum ostendendum; 3° aliquas conclusiones; 4° movebo dubia; 5° respondebo ad argumentum.

[Articulus primus]. Circa primum, sciendum quod quidam dixerunt omnia esse falsa, sicut Anaxagoras (10) et Zenocrates, de quo loquitur Augustinus 8. *De Trinitate,* (11) c. 12, et dicit quod ipse successit Platoni in scolis. Isti posuerunt quodlibet esse in quolibet, et principia videmus multa esse ab invicem separata. Alii dixerunt quod omnia essent simul vera et falsa sicut Eraclitus (12), qui posuit omnia in continuo fluxu et fieri et sic componi ex ente et non ente, et sic omnia esse vera et falsa. Alii dixerunt quod nihil scitur a nobis, sed solum deus et substantie separate habent scientiam. Alii, sicut platonici, posuerunt quod nihil contingit addiscere; sed ex hoc non sequitur, ut quidam doctor volebat, quod nihil contingeret scire, quia ipsi volunt quod illud reminisci esset scire et econverso.

[Articulus 2us]. Circa secundum, dicendum est ita: potest enim tripliciter accipi ratio naturalis, per quam ad-

(10) Meglio Protagora, di cui cfr. Arist., *Met.,* IV, c. 5, 1009a 6 sgg.; XI, c. 6, 1062b 12 sgg. Tuttavia per Anassogora, cfr. Arist., *ib.,* IV, c. 4, 1007b 25; c. 7, 1012a 26; XI, c. 6, 1063b 25-26.

(11) Leggi *De civ. dei.*

(12) Arist., *Metaph.,* IV, c. 3, 1005b 25, c. 5, 1010a 13, c. 7, 1012a 24, 34.

quiritur certa cognitio. Uno modo, pro ratione concludente aliquam conclusionem evidencius quam ratio facta ad oppositum; et sic potest dici philosophos scivisse ratione naturali. Alio modo, pro ratione concludente ita evidenter quod, stante intellectu in tali iudicio quod non sit deceptus, necessario assentit conclusioni, sicut in demonstrationibus mathematicis, que sunt certissime; sic naturali ratione scitur in eis conclusio, ut quod triangulus habet tres etc. Tercio modo, quod sic est evidens, quod necessario assentit conclusioni, quod nullo modo potest dubitare an conclusio sit vera, non apponendo talem condicionem,|(V. f. 70rb) quod intellectu stante etc.

[3us articulus]. Circa 3um articulum, pono istas conclusiones. Prima: quod non omnes sensus possunt decipi.

[1°] Probatur sic: ubi non est iudicium, ibi non est deceptio, quia decipi non videtur aliud esse, nisi iudicare sic esse quod non est sic, vel non esse quod est sic. Sed in alico sensu precise accepto, ut in visu, non est iudicium: probatur, quia, si sic, videtur quod posset recordari de iudicato et per consequens de suo actu iudicandi, et sic reflecteretur super actum suum; quod non ponitur.

2°. Si visus deciperetur, ergo aut circa visum,|(B. f. 53ra) aut circa non visum. Non secundum, quia non percipit illud; nec primum (13), quia vere videt illud; et sic non decipitur. — Diceres: idem argumentum quod intellectus non decipitur quia circa intellectum et non circa intellectum etc.; non primum, nec secundum, ut supra dicitur. — Dicitur quod non sequitur de intellectu sicut de sensu, quia intellectus est virtus collativa et potest male componere intellectiones, ut (14) intellectiones lapidis et hominis, et sic decipi et errare. Sensus autem non est virtus collativa, etc.

(13) B e V: primo.

(14) B e V: quia.

3° sic: in quibus non est veritas nec falsitas, non potest esse deceptio; sed in sensibus exterioribus sic est (15); patet per Anselmum, *De veritate*, cap. 6, ubi respondit discipulo querenti: « Non mihi, inquit, videtur veritas vel falsitas in sensibus esse, sed in opinione » vel in ymaginatione, vult dicere. [Et hoc aliquando faciliter possumus percipere, aliquando non; et ponit exempla; quia puer, videns leonem sculptum aperto ore, timet; addultus non. Ita deceptio est ex parte opinionis, non sensus, quia uterque idem videt. Aliud exemplum, quod videns hominem alteri similem, alterum se videre iudicat. Aliud: dum audimus vocem non hominis, quandoque eam vocem [hominis] iudicamus.

Item, videtur quod sensus sit iudicativus, quia habet iudicium de aliquo proprio.

Item, visus discernit inter albedinem et magnitudinem. Ergo.

Item, alii sensus decipiuntur; ergo visus potest decipi. Patet de gustu in infirmo.

Item in sensu cadit error; ergo potest cadere deceptio, primo quia in appetitu sensitivo. Apostolus (16): sentio in membris meis legem repugnantem legi mentis mee.

Ad primum negatur assumptum; ad 2^um^ potest dici, ut dicit doctor subtilis, quod quilibet sensus habet proprium appetitum. Ita posset dici quod etiam quilibet sensus habet proprium sensum interiorem iudicativum; et hoc posito, patet ad argumentum, quia visus nihil iudicat, quia tunc quanto clarior tanto verius iudicaret, cuius oppositum patet per Augustinum, XI. *De Trinitate*, c. 2: 'perlecta pagina, nescio quid legerim'; et tamen, si non vidissem, non legissem. Item, aliquando homo nesciens transit patentem et magnam viam. Ad exemplum dicimus: quandoque audimus et non est verbum, sed non percipimus. Ad 3^um^, negatur, et dicitur, quod propter amaritudinem et indispositionem

(15) B e V: sic non est.

(16) *Ad Rom.*, VII, 23.

stomaci; nec gustus ibi iudicat, sed sensus anterior. Ad aliud quod ibi non est talis error, sed magis quedam rebellio contra rectam rationem etc., et talis dicitur ibi error.

Secunda conclusio principalis, quod omnes sensus iudicativi possunt decipi. Quod omnibus potest apparere unum pro alio, patet per Anselmum ubi supra: tanta enim potest esse similitudo inter rem et rem, quod una appareat alia.

Item, Augustinus, XI. *De Trinitate*, c. 10: 'Facillime, inquit, possum ymaginari cignum nigrum, quia vidi cignum'] (17). 'Facile est figuram quam videndo cognoscimus, nigro (*mss.* magno) colore perfundere, quem in aliis corporibus (*mss.* coloribus) vidimus, quia utrumque sensimus, utrumque meminimus'; et per consequens possum ymaginare cignum album esse nigrum. Et ibidem dicit: 'Avem quadrupedem non memini, quia non vidi, sed fantasiam talem (*mss.* sapientia talium) facile intueor, dum alicui forme volatili qualem vidi, adiungo alios duos pedes quales itidem vidi'. Hoc tamen retractat, 2° *Retractationum*, c. 15, dicens quod tunc non vidit avem quadrupedem.

Preterea, sensus aliqui iudicativi quando sunt in maxima virtute sua possunt decipi; ergo possunt decipi quando non sunt in maxima virtute sua. Antecedens patet, quia ymaginativa maxime est in actu suo in dormiendo, et tunc potest decipi, quia possem ymaginari me esse episcopum.

Item, 3. *Physicorum*, commento ultimo, dicit commentator quod non est certum (18); possumus decipi. Huiusmodi est ymaginatio et aliqui sensus iudicativi interiores.

(17) Tutto questo brano chiuso tra parentesi quadrate è stato aggiunto in B da mano posteriore, per colmare un'evidente lacuna che è tanto in B quanto in V.

(18) B aggiunge in marg.: « quod non debemus sequi ymaginationem et hoc quia potest decipi. Item, quia in ea communicamus cum brutis. Ergo ». La citazione si riferisce alla traduzione arabico-

Contra: probo quod ymaginatio non potest decipi, quia philosophus in *De anima* (19): 'ymaginatio est motus factus a sensu'; et sensus non decipitur, per iam dicta. Unde ergo habet ymaginatio deceptionem? Ad hoc potest dici quod virtus ymaginativa est collativa, [et ideo in componendo potest decipi] (20); ymaginationem simplicem non habet [homo] nisi a sensu.

Tertia conclusio principalis est, quod si omnes sensus iudicativi decipiuntur, non sequitur nec oportet intellectum decipi, quod potest contradicere rationaliter iudicio sensitivo. Non decipitur, etsi sensus decipiantur; hec videtur vera; sed potentia intellectualis est huiusmodi; ergo. Maior| (V. f. 70va) patet per exempla: ponamus quod aliquis existat in navi, videat arbores; si navis moveatur, ymaginatio dicit quod arbores ille ambulant.

Preterea, baculus durus, si ponatur in aqua, apparet fractus: hoc dicit ymaginatio et iudicat; isti iudicio contradicit intellectus per istud principium: nullum molle frangit durum; iste baculus est quoddam durum; ergo. XI. *De Trinitate,* cap. X: 'Ratio docet minutissima corpuscula infinite dividi; cum tamen ad eas tenuitates perventum fuerit, quas visas meminimus, minores fantasias iam non possumus intueri, quamvis ratio non desinat persequi aut dividere'. Preterea, XI. *De Trinitate,* cap. X: 'animus prevalet non solum oblita verum etiam non sensata nec experta confingere, ea que non exciderunt augendo minuendo commutando et pro arbitrio componendo; sepe ita ymaginatur, quasi ita sit, aliquid, quod aut scit ita [non] esse, aut nescit ita esse' (21). Ergo, sequitur quod intellectus possit facere propositionem per se notam, etsi sensus erret; intellectus est certus de ista disiunctiva: 'Sensus errat vel non errat'. Preterea, quorum habitudo non dependet a iudicio sensuum, illorum habitudo potest percipi etsi sensus decipiantur; sed habitudo talium disiunctivarum non dependet a iudicio sensuum; ergo illa habitudo, etsi sensus decipiantur, [potest percipi].

latina del testo aristotelico (*Phys.*, III, c. 7, 208a 15, t. c. 75), che suona così: «Et non est rectum etiam credere illud quod imaginatur imaginatione», e al commento averroistico: «Et non est rectum credere quod esse sequatur imaginationem ...».

(19) III, c. 3, 429a 1 (secondo la trad. arabico-lat., II, t. c. 161).

(20) Aggiunta marg. di B.

(21) Abbiamo corretto sulle edizioni di Agostino alcuni errori di B e di V.

Contra istam conclusionem argui potest per philosophum, 8. *Physicorum* (22), qui ponit sensum digniorem, ut videtur, quam intellectum, quia dicit quod sufficiens principium et fides, contra eos qui dicunt movere vel quiescere, est sensus. Preterea, dicit Augustinus in quodam loco (23): intellectus discernit verum et falsum et percipit immutabiliter. Aut igitur intellectus percipit immutabilitatem obiecti et discernit verum et falsum per notitiam acceptam a sensibus, aut per notitiam innatam: si primo, ergo, si sensus erret, intellectus male iudicabit; si secundo, sequitur opinio Platonis, quod scilicet scientie sunt innate. Preterea, sensus semper est verus respectu proprii obiecti etc.

Ad primum argumentum, cum dicitur: 'sufficens' etc., dico quod, abeuntibus sensibus, non sumus certi utrum res sit vel non; et quantum ad hoc dignior est sensus quam intellectus; sed quantum ad iudicia alia| (B. f. 53rb) multo dignior est intellectus quam sensus. Ad aliud: 'intellectus discernit verum et falsum', volo non per notitiam acceptam a sensu, sed per aliam quam fingit et causat in se. Et quando dicitur quod esset in nobis innata, respondeo sicut respondet philosophus, 2° *Ethicorum,* cap. primo (24), de virtute, quod ipsa quodammodo est innata et quodammodo adquisita; unde potest dici: uno modo dicitur aliquid innatum quia ex natura habemus quod possimus talium notitiam adquirere; et sic est innata. Et per istum

(22) Cap. 3, 254a 30-35, t. c. 26.

(23) *De doctr. christ.*, I, c. 8.

(24) 1103a 25 sgg.

modum loquitur Boetius (25), quando dicit quod cognitio dei est nobis naturaliter inserta; et ex virtute propria potet intellectus causare multam veritatem. Ad aliud: ' sensus est verus respectu|(V. f. 70^{vb}) proprii obiecti ', potest dici quod non est intelligendum, quod sensus exterior percipiat veritatem; sed est intelligendum quod, stante exteriori obiecto, intellectus non iudicat quid sit respectu alterius obiecti, sed de illo Sorte, qui est albus, potest iudicare quod non sit Sortes; stante enim visu respectu proprii obiecti intellectus sanus non iudicat, et visus sic respectu saporis vel vocis talis.

Item 4^{a} conclusio (*in marg.* principalis) est, quod intellectus non potest naturaliter scire aliquid, quin possit dubitare se scire illud. Et capio aliquid quod dicis sciri a te ipso; sed illud quod dicis(26) sciri a te ipso non est sicut concipis; ergo non scitur a te. Consequentia est bona, et antecedens est tibi dubium; ergo consequens non est a te negandum. Quod antecedens sit dubium, probatur, quia Deus facit tibi unam rem apparere aliam; ergo illud non est sicut concipis, et hoc antecedens est tibi dubium, et consequentia bona; ergo consequens non est a te negandum: Quod autem deus possit facere unam rem apparere aliam, probatur: non minoris potentie est deus quam dyabolus vel ioculatur; sed isti faciunt apparere quod non est, et unam rem apparere aliam; ergo deus potest facere quod appareat homini quod homo non sit substantia et huiusmodi et quod homo non sit homo. Dicitur quod si deus potest ludificare, igitur deus posset decipere hominem. Et accipitur vel conceditur conclusio a multis; tamen nego conclusionem istam, et dico quod non sequitur, quia deus nullum hominem decipit, sicut patet per Augustinum, *Octuag. trium question.*, q. 43, quod deus sit, quantum ad decipiendum, activus, et summa virtus neminem decipere

(25) *Consol.*, III, pr. 2.
(26) B: quis dicit.

potest, quod nec per se ipsum, nec per hominem, nec per angelum bonum aut malum; deceptoris falsum est dicere. Preterea, Ricardus, primo *De Trinitate*, c. 2°, loquens ad deum, dicit: ' Domine, si error est, a te sumus decepti '. Hoc dicit reducendo ad impossibile. Et quando dicitur: ' facit rem apparere sicut ioculator ', respondi potest quod hoc nomen ' deceptor ' non dicit precise causationem talium, sed implicat cum hoc quod ille qui decipit, intendat aliquod malum, et quod deus non potest intendere aliquod malum, ideo non potest decipere.

Preterea, secundo arguitur sic: intellectus est simpliciter passivus erroris; ergo, sic potest infundi omnis habitus erroneus, quia sicut deus potest causare propositionem falsam et ponere in intellectu, ita potest habitum erroneum; et ita non est certus ipse intellectus de quocumque. Hic respondetur per Joannem: intellectus non est simpliciter passivus erroris, quia non respectu propositionis per se note; ipsi enim termini sunt causa necessaria propositionis intellectionis et habitus (27). Contra: deus potest facere quod illi termini non appareant sibi significare illud; ergo rationabiliter potest dubitare, utrum deus faciat quod termini illi non appareant sibi significare illud. Si dicatur: ' deus potest facere aliquid aliter apparere quam sit ', de isto complexo non possum dubitare; ergo|(V. f. 71ra) respectu istius habeo certitudinem; [respondeo] quod possum dubitare an termini isti significent illud, quod deus potest facere quod termini non appareant illud significare.

Preterea, scientia includit evidenciam; et ista evidencia non est necessaria, quia falsa aliqua probabiliora veris.

Preterea si esset scientia, illa esset precise que est a demonstratione cause ad effectum; in illa [autem] scientia sive demonstratione, vel includitur voluntas aut non: si sic, cum voluntas [dei] nihil causet necessario ad extra, non sequitur effectus necessario, cum deus libere agat; si non

(27) Gio. Duns Scoto, *Oxon.*, I, dist. 3, q. 4, a. 2, nn. 7-8 (*Opp.*, ed. Wadding, V, pp. 480-481).

includitur voluntas dei, non sequitur effectus, quia 'sine ipso factum est nihil'.

Preterea, non videtur ratio, quare deus non posset facere quod una res appareat altera, quia potest ponere duos lapides in eodem situ, et statim, hoc posito, diceret qui videret: 'tantum est hic unus lapis'; et per consequens non possumus habere certitudinem.

Preterea, deus potest facere quod una res appareat uni talis vel talis; et potest|(B. f. 53va) apparere alteri contraria; sicut idem apparet uni dulce, et alteri amarum; et qua ratione unus habet scientiam et alius habet.

Preterea, aut est per se notum, quod talis scientia est secundum quod certitudo talis (28) scientie est, aut non: si sit per se notum, ergo non negassent Eraclitus et sui sequaces; si non sit per se notum, ergo circa hoc potest homo dubitare et opinari de obiecto.

Preterea, si certitudo scientie posset adquiri ex principiis naturalibus, illi qui plus student, ceteris paribus, plus proficerent; sed consequens falsum; unde Augustinus, *De videndo deo,* in principio: 'plus cogitando et orando profecerunt, quam disputando?'

Preterea, iste deviat [V: dubitat]; ergo non iudicat certitudinaliter. Consequentia est bona, et antecedens est tibi demonstratum de quocumque; ergo consequens non est a te negandum. Antecedens patet, quia dormiens se habet in omnibus sicut vigilans; patet quia aliquis dormiens surrexit dormiendo et ivit ad silvam et vulneravit cervos; similiter loquuntur ut vigilantes et cantant et huiusmodi faciunt que competunt vigilantibus.

Preterea, *Ecclesiastes,* primo (29): 'cuncte res difficiles; et non potest eas homo explicare sermone'; ergo non potest homo aliquid ita perfecte scire quin possit dubitare se scire illud.

Preterea, separando omnem fidem quam habemus, non

(28) B: talis certitudo.
(29) Vers. 8.

est aliquid quod ita appareat verum, sicut quod una res simplicissima non est tres res. Sed ista certitudo secundum apparentia non concludit scientiam.

Preterea, Augustinus, 9. *De Trinitate,* c. primo: 'cognitio certa non perficitur nisi post hanc vitam, cum videbimus faciem'.

Contra istam conclusionem arguitur sic: termini primorum principiorum habent ita evidentem ydemptitatem, quod unus concludit alium. Ergo intellectus [non] potest dubitare.

Preterea, 4° *Metaphysice* (30): 'oppositum primi principii non potest inveniri in intellectu, quia de quolibet negacio vel affirmacio'. Ergo oppositum istius non potest esse verum.

Preterea, arguitur ex operationibus nostris quia per propositionem quiescentem in anima (31) potest aliquid certitudinaliter sciri, quia per istam propositionem: 'quidquid evenit velut in pluribus a causa non libera, effectus eius potest argui et sciri quod effectus producitur a causa'.

Preterea, si omnia apparencia essent vera, quereremus utrum vigilaremus, et huiusmodi|(V. f. 71rb) que sunt impossibilia.

Preterea, Augustinus, *De quantitate anime* (32): 'vix per rationem ad scientiam pervenitur', quia 'quod vix fit, fieri dubitari non debet', *Exstravagantium,* de cognatione spirituali, libro sexto (33).

Preterea, Augustinus, *De vera religione* (34): qui dubitat an contingat aliquid scire, non dubitat se dubitare; ergo certus est quod dubitat; ergo scit se dubitare.

Preterea, 4° *Metaphysice* (35): qui negat scientiam,

(30) Cap. 3, 1005b 24-26, t. c. 9.
(31) Cfr. ARIST., *Anal. post.,* II, c. 19, 100a 6, t. c. 104.
(32) Cap. 27.
(33) *Sextus decretalium,* IV, 3, 2 «Nam quod vix fit, fieri tamen dubium non exsistit».
(34) Cap. 39.
(35) Cap. 4, 1006a 22 sgg. t. c. 10.

ponit scientiam, quia si negat scientiam, certus est, certitudinaliter scit, quod non est scientia. Ergo, sicut qui negat loquelam ponit loquelam, quia non potest negare loquelam per loquelam.

Preterea, unumquodque potest pervenire naturaliter ad suam perfectionem. Sed scientia est perfectio hominis, quia in ipsa consistit beatitudo.

Ad omnia posset dici, sine assercione, quod omnes iste rationes concludunt, quod sit dare certam scientiam primo modo et secundo dictam; et hoc concedo; et evidencius concludunt quam ratio facta ad oppositum; et isto modo demonstrant philosophi dicendum esse naturaliter; et secundo modo, stante iudicio et quod intellectus non [sit] deceptus, haberi potest scientia; et isto modo sciuntur demonstrationes manifeste; sed tertio modo non concludunt esse scientiam (36).

Ad primum, cum in speciali dicitur quod termini primorum principiorum (37) habent talem ydemptitatem quod unus concludat alium, quin possit homo dubitare an ita sit aut non, quare cum ista fide ratio naturalis iudicat quod una res simplicissima non est tres res; tamen hoc non potest sciri quia est falsum, et nullum falsum potest sciri.

Ad illud, 'oppositum principii', dico quod philosophus iudicabat sicut vidit in naturis rerum; et quia ponit deum agere omnia que agit de necessitate nature, ideo credidit quod deus non posset aliter facere quam fecit; et quia ipse vidit, et quantum ad rationem naturalem ita videtur, inconveniens quod una res simplicissima sit tres res, sic quod oppositum primi principii sit in intellectu.

Ad illud 'per propositionem quiescentem in anima' potest dici quod hoc est verum maxime quando iudicium stat et intellectus non est deceptus.

Ad illud 'queremus' etc., dico quod philosophus hoc

(36) V. sopra, p. 72 e 74-75.

(37) B e V inseriscono qui un *non* che evidentemente è da eliminare.

habet pro inconvenienti secundum communem cursum; tamen simpliciter posset rationabiliter dubitare an dormiat, quia deus posset facere unum hominem qui dormiat facere actus omnino similes|(B. f. 53^{vb}) homini vigilanti.

Ad illud 'vix ad scientiam pervenitur', dico quod primo et secundo modo pervenitur ad scientiam; sed non tertio modo.

Ad illud 'qui dubitat' etc., dico quod stante iudicio et quod intellectus non est deceptus et quod deus non faciat rem apparere aliter quam est, tunc dico quod non dubitat se dubitare; tamen simpliciter loquendo potest dubitare se dubitare, quia non est simpliciter certus quod non dubitet.

Ad idem 'qui negat scientiam' etc., dico quod non sequitur de veritate sermonis, quia si certus sum, et quod scientia non est vera, erit ponere scientiam et destruere eam, et quod sic deus res administrat ut motus proprios habere sinat. Unde dici potest quod non sum certus certitudine scientie de hoc vel de illo, sed communiter sum certus et secundum communem cursum rerum.

Ad ultimum dico quod homo potest pervenire ad scientiam primo et secundo modo, et non tercio.

[Quartus articulus] Modo movenda sunt dubia.

Primum dubium est, an sit verum quod Augustinus videtur attribuere certam scientiam rationibus eternis. Dicit enim 14. *De Trinitate,* cap. 15, quod sunt res eterne incommutabiles, secundum quas omnia iudicamus; et dicit: 'Ubi ergo scripte sunt nisi in libro lucis illo qui veritas dicitur' et quo (38) recte iudicamus?

Preterea, XII. *De Trinitate,* c. 2: 'Sublimioris rationis est iudicare de istis corporabilibus secundum rationes incorporales et sempiternas, que, nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles non essent'. Et postea, c. 15: 'ad illas pervenire mentis acie paucorum est' (*mss.*

(38) B e V: non.

eius). Et 3° *De libero arbitrio* (39) dicit Augustinus, quod iste rationes sunt quibus omnia facienda sunt et facta.

Ad istud potest dici, quod Augustinus semper potest exponi de istis rationibus eternis. Uno modo potest exponi quod ipse loquitur secundum opinionem Platonis ponentis ydeas propter cognitionem, et non loquitur secundum veritatem. Aliter potest responderi, quod ille rationes eterne non sunt nisi propositiones in mente formate, quibus habitis habetur iudicium de quocumque sequente eas de ratione quod habet iudicium quod sit deus vel creatura. Unde iste propositiones in mente: ' omne bonum est faciendum; hoc est bonum ' dicuntur propositiones eterne, quia, habitis illis, habetur iudicium de quocumque sequente eas. Similiter hec: ' facias alii quod tibi vis fieri ' est una regula eterna, quia non est nisi una propositio, qua habita et formata, sequitur quod nolo alteri iniurari.

Contra: iste propositiones formantur a mente et non sunt eterne; similiter, non scripte in libro vite, sed in mente.

Preterea, non est paucorum ad illud devenire, quia quilibet habens intellectum sanum et sciens formare propositiones potest ad illas devenire. Nunc sunt ille propositiones in mente nostra illa quibus facta sunt omnia.

Ad primum istorum dico quod secundum Augustinum (?) *De veritate,* c. 4, propositio dicitur necessaria vel eterna, quia si esset intellectus formans eam, ab eterno fuisset vera. Ita dico in proposito, quod ille propositiones dicuntur eterne, quia, si fuisset intellectus ab eterno formans eas, ab eterno fuissent vere. Et dicuntur scripte in libro vite, quod nullo modo possunt variari a veritate in falsitatem. Et quando dicuntur esse supra nos, cum ipse propositiones sint in nobis, dico quod non est in potestate nostra facere eas veras vel falsas; ideo dicuntur esse supra nos; et dicuntur esse paucorum, quia paucorum est per illas

(39) Cap. 5.

propositiones certitudinaliter iudicare, quia non est nisi illorum qui habent specialem illustrationem a deo.

Et quando dicuntur esse illa quibus facienda sunt omnia, potest hoc dimitti insolutum, sicut Augustinus dimittere videtur; vel potest responderi sicut dicetur in tractatu de ydeis, et ille non sunt nisi una essentia divina vel cognitio que equivalenter est plures et equivalet infinitis cognitionibus, si essent. Et dicuntur ydee regule eterne, quia sunt ipsa essentia divina que est eterna, vel cognitio que equivalet infinitis, si essent. Et sunt scripte in libro vite, quia sunt in deo eo modo quo dicimus quod cognitio est in deo, quia est equivalenter plures; et per ipsas rationes omnia cognoscimus, quia per deum omnia cognoscimus, et nihil cognoscimus certitudinaliter nisi per specialem illustrationem, nec alio modo habere possumus scientiam tercio modo dictam nisi per illustrationem dei. Unde Augustinus, 4. *De Trinitate,* c. 16: ' Philosophi ceteris meliores in illis summis eternisque rationibus intellectu|(V. 71^{vb}) talia non sunt contemplati; alioquin non eiusdem generis preterita que potuerunt ystorice inquirerent, sed pocius futura prenoscerent '. Ex isto sequitur, quod ille rationes non sunt prapositiones in mente, et dicit quod qui potuerunt sic|(B. f. 54ra) contemplari, prophete ab eis appellati sunt. Igitur habuerunt propthete specialem illustrationem, quia aliter non potuerunt aliquid certitudinaliter iudicare.

Item secundum dubium est de intentione Augustini, 15. *De Trinitate,* c. 12, ubi videtur ponere quod homo noscat se vivere, quia dicit quod philosophi hoc quod dico: ' Scio me vivere ' nequaquam vocare in dubium potuerunt; et in eodem dicit: ' Nos vivere scimus; in quo non metuimus ne aliqua verisimilitudine fallamur, quoniam certum est eum, qui fallitur, vivere '. Et removet tres instancias. Prima est, quod in isto non fallitur oculus, quod ' quemadmodum cum in aqua videtur remus fractus et navigantibus turris moveri et alia sex[centa]exempla que aliter

sunt quam videntur, quia (40) per oculum carnis hec cernuntur; intima enim conscientia est qua nos vivere scimus '. Secunda iustancia est, quod ' achademicus dicere non potest: Fortasse dormis et nescis et in somnis vides quod dicis ', quia dicit Augustinus: Qui certus est de sue vite scientia, non in eadem [dicit]: ' Scio me vigilare ', sed: ' Scio me vivere '. Sive igitur dormiat sive vigilet, vivit, nec in eo per somnum falli potest ». Preterea, visus fatuorum « et similia sunt visa furentium; sed qui furit, vivit (41); nec contra Achademicos dicit: ' Scio me non furere ' sed: ' Scio me vivere ' ». Et concludit Augustinus: « nunquam igitur falli nec mentiri potest, qui se vivere scire dixerit ». Item, 11. *De Trinitate* (42), cap. 24: tria sunt in quibus non possumus falli, scilicet nos esse, nosse nos esse, et nosse nos diligere.

Responderi potest, quod de istis potest haberi scientia primo modo et secundo modo dicta, et non tertio modo (43); et hoc patet per illud quod removet instancias predictas, et intendit in isto capitulo dicere, quod ex defectu sensuum non debemus arguere deceptionem in intellectu; et patet quod exempla sua de remo in aqua qui apparet fractus etc., sicut prius allegatum est.

Item 3^um^ dubium est: utrum homo debeat studere circa adquisicionem scientie.

Videtur quod non: [1] Scientia non potest haberi; igitur circa eius adquisicionem non est studendum.

[2] Preterea, non debet homo dimittere maius bonum propter minus bonum: set virtus magis est bonum

(40) B: nec.

(41) Agostino: « sanorum visis simillima sunt etiam visa furentium etc.

(42) Correggi: *De civitate Dei*, XI, 26: « Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse [*var.* nostrum esse] ac nosse diligimus; in his autem tribus ... nulla nos falsitas turbat ».

(43) Vedi sopra, pp. 72, 74-75 e 83-84.

quam scientia; igitur non debet virtutem dimittere propter scientiam.

[3] Preterea, circa illud quod addit dolorem, non debet studere; sed scientia est huiusmodi; in *Ecclesiaste* (44): ' qui addit scientiam, addit et dolorem '.

[4] Preterea, circa occupationem pessimam non debet homo studere; huiusmodi est scientia in *Ecclesiaste* (45): ' hanc pessimam occupationem dedit deus ' etc.

[5] Preterea, circa illud quod facit superbiam non est studendum; scientia est huiusmodi, quia *ad Corinthios* (46): « scientia inflat ».

[6] Preterea, nullam scientiam potest homo adquirere; in *Ecclesiaste* (47): « mundum tradidit|(V. f. 72^ra^) deus disputationi homini, neque homo potest invenire opus [quod operatus est Deus] a principio ». Patet *Ecclesiaste*, primo (48): « Cunte res difficiles, nec potest eas homo explicare sermone ».

Ad oppositum: *Ad Thymotheum*, 4: « Attende tibi et doctrine; hoc enim faciens, te ipsum salvum facies et eos qui te audient » (49).

Dico quod meritorium est studere circa adquisicionem scientie. Sed ad hoc quod ipse bene studeat, requiruntur multe condiciones.

Prima est, quod non nimis confidat de ingenio proprio. Unde Augustinus III. *De Trinitate*, c. 15: « Sunt quidam qui se putant, ad contemplandum et inherendum deo, virtute propria posse purgari; quos ipsa superbia maxime maculat; et dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt » etc. Quere ibidem. Ideo dicit Ieronymus (50): « Hoc unum

(44) I, 18 (le ediz. hanno « addit et laborem »).

(45) I, 13.

(46) *I Corinth.*, VIII, 1.

(47) III, 11.

(48) I, 8.

(49) *Timoth.*, IV, 13. Forse invece di *tibi*, deve leggersi *lectioni* come nel testo sacro.

(50) *Contra Ruf.*, III, 28.

scio, quod nescio »; et ideo non fuerunt philosophi digni habere scientiam.

Secundo requiritur quod studeat recta intentione; et ideo philosophi qui sine mediatore, idest sine homine Christo, philosophati sunt, ad veritatem non pervenerunt, sed eam detinuerunt in iniquitate, 13. *De Trinitate,* c. 19. Et 2. *De civitate Dei,* c. 7: « multa invenerunt gratia divina adiuti ».

Preterea, tertio requiritur quod non attribuat nimis philosophis et philosophie; unde Augustinus, I. *Retractationum,* cap. 1: « Laus ipsa qua Platonem vel platonicos sive achademicos philosophos tum extuli quantum impios non oportuit, non immerito mihi displicuit, contra quorum errores magnos defendenda est vera [doctrina] (51). [Et] corporis quando sensus nominavi ... et quod multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciverunt » (52). Unde propter hoc dicunt aliqui beatum Ieronymum fuisse flagellatum (53). Tamen commendationem|(B. f. 54^{rb}) philosophorum ponit Augustinus, 8. *De civitate Dei,* cap. 12, ubi commendat Aristotelem propter octo: quia primo commendat eum quia discipulus fuit Platonis; 2° commendat eum de ingenio; 3° de eloquentia; 4° quia multos superavit; 5° quia heresim, idest sectam perypateticorum condidit; 6° quia ambulans disputare consueverat, quia anima sedendo fit sciens et prudens, ipse tamen docens ambulabat; 7° commendat eum quia multos discipulos congregavit; 8° commendat eum quia clare fuit fame et Platoni imperat. Unde multum commendat beatus Augustinus Platonem in multis locis approbans dicta sua. Et in libro contra Achademicos dicit Augustinus: Discamus in terris quorum scientia perseveret in celis. Et ita debet credere alia quam ista que videt, et aliquid debet credere ad quod non potest naturaliter pervenire.

(51) Agostino: « defendenda est christiana doctrina ».

(52) Agostino: « ... nesciunt; quidam etiam qui sciunt eas, sancti non sunt ».

(53) S. Girolamo, *Epist.,* XXII, Ad Eustochium, 30.

Et requiritur etiam quod non sit nimis curiosus. Unde Augustinus, 10. *De Trinitate,* c. 1, distinguit curiosum a studioso, dicens: ' si tam curiosus est, ut non propter aliquam novam causam, sed solo amore rapiatur incognita sciendi, discernendus et a studiosi nomine; ille curiosus est '.

Ad primum argumentum dico, quod potest haberi scientia primo modo|(V. f. 72^{rb}) et secundo, et non tertio (54).

Ad 2^{um}, ' non debet dimittere ' etc., dicitur secundum beatum Augustinum, XII. *De Trinitate,* c. 14: sine scientia nec ipse virtutes quibus recte vivitur possunt haberi. Et quando non minus bonum ordinatur ad magis, debet homo laborare circa minus bonum ut adquirat magis. Vel potest dici: quando unum est propter aliud, tunc est utrobique unum [B *add.*: et quia virtutes non habentur nisi per scientiam, et unum est propter aliud, ergo utrobique est unum].

Ad illud ' addit dolorem ', dicitur quod ' qui addit scientiam addit dolorem ' est [intelligendum] de crimine et de dilectione glorie et huiusmodi.

Ad illud de ' occupatione pessima ', concedo quod est pessima ex causa quia processit ex peccato. Unde Augustinus, 15. *De Trinitate,* capitulo ultimo: ' Que causa est, cur acie fixa primam lucem videre non possis, nisi infirmitas? Et quis eam tibi fecit nisi iniquitas? ' Vel potest dici occupatio pessima quantum ad effectum in male utentibus sive studentibus, quia illa occupatio non perducit ad aliquod utile.

Ad illud ' scientia inflat ' respondet Augustinus, XII. *De Trinitate,* cap. 11: ' Neglecta caritate sapientie que semper eodem modo manet, concupiscitur scientia rerum mutabilium temporaliumque experimento; illa scientia inflat et non edificat '. Dicit ergo quod scientia temporalium, neglecta caritate, inflat.

(54) V. sopra, pp. 72 e 74-75.

Ad duo ultima dicitur quod perfecte sine speciali illustratione non potest ad aliquod opus pervenire nec ad cognitionem alicuius rei.

[Articulus 5us] Ad primum principale, cum dicitur: omnes sensus decipiuntur, ergo et intellectus, nego consequentiam, sicut patet prius.

Ad argumentum in oppositum, quando dicitur 'multa sunt naturaliter demonstrata', patet quod hoc est verum primo modo et secundo, sed non tertio modo.

INDICE

Avvertenza . . . . . Pag. 5

I — La dottrina del conoscere in Aristotele: essenziale passivitá del senso e dell'intelletto di fronte al sensibile e all'intelligibile . . . . . » 7

II — Dottrina agostiniana del conoscere come attività rappresentativa da parte del soggetto conoscente » 18

III — La dottrina delle « species intentionales » nel tomismo . . . . . » 25

IV — L'attività del soggetto nei maestri francescani, e tentativi di eliminare le « species intentionales » » 32

V — Primato della conoscenza intuitiva su quella astrattiva in Duns Scoto e in Occam . . . » 37

VI — La « species » come oggetto dell'atto conoscitivo, e la conoscenza dal non esistente in Pietro d'Auriole . . . . . » 42

VII — Dal fenomenismo dell'Auriole all'empirismo di Nicolò d'Autrecourt . . . . . » 48

VIII — Negazione del principio metafisico della sostanzialità e della causalità. N. d'Autrecourt e D. Hume . . . . . » 56

IX — Il « malin génie » di Cartesio e le origini della filosofia moderna . . . . . » 60

X — In che consiste l'universalità del sapere umano . » 68

Appendice — Il dubbio iperbolico e Giovanni di Rodington . . . . . » 70